Рихардъ Фалькенбергъ.
Ординарный профессоръ Эрлангенскаго университета.

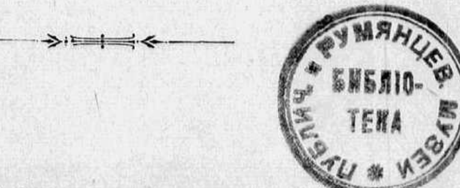
ИСТОРІЯ НОВОЙ ФИЛОСОФІИ

(Geschichte der neueren Philosophie).

(отъ Николая Кузанскаго до нашего времени).

Новый русскій переводъ со 2-го нѣмецкаго изданія
И. Иноземцева.

Съ приложеніями: «Словаря важнѣйшихъ философскихъ терминовъ», «Перечня излагаемыхъ философовъ и цитируемыхъ авторовъ» — *Автора;* «Програмы для самообразованія по философіи» и «Указателя русской литературы предмета»—*Переводчика.*



С.-ПЕТЕРБУРГЪ.
Изданіе И. Перевозникова и И. Комелова.
1898

Типографія А. Якобсона Насл. Вас. Остр. 7 линія д. № 4.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

ГЛАВА ПЯТАЯ.

ГЛАВА ШЕСТАЯ.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

Отъ Канта до настоящаго времени.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

Предисловіе переводчика.

Достоинства труда Фалькенберга, дающаго обстоятельное знакомство съ ходомъ новѣйшей философіи, общепризнаны. Не говоря уже о большомъ успѣхѣ на родинѣ, книга его переведена на англійскій языкъ, а у насъ въ Россіи стала учебнымъ руководствомъ въ университетахъ и кромѣ того рекомендуется во всѣхъ программахъ для самообразованія. Такъ въ „Программахъ домашняго чтенія“, составленныхъ при коммисіи по организаціи домашняго чтенія, состоящей при учебномъ отдѣлѣ Московскаго общества распространенія техническихъ знаній, въ программѣ по исторіи философіи, составленной такимъ выдающимся знатокомъ своего дѣла, какъ проф. Н. Я. Гротъ, „Исторія новой философіи“ Фалькенберга рекомендуется въ числѣ пособій необходимыхъ, причемъ это сочиненіе называется „*превосходнымъ*“. Точно такая же рекомендація дается этому сочиненію и въ „Программахъ чтенія для самообразованія“, изданныхъ особымъ отдѣломъ Комитета Педагогическаго музея Военно-учебныхъ заведеній. Мы особенно настаиваемъ на этой послѣдней цѣли книги, т. е. на ея особенномъ значеніи для популяризаціи науки въ обширныхъ, не спеціальныхъ кругахъ.—„Исторія Философіи—говоритъ проф. Гротъ въ упомянутыхъ программахъ,—есть исторія двадцатипятивѣковой мысли всего человѣчества и въ то же время исторія всѣхъ знаній и наукъ, зарождавшихся въ нѣдрахъ философіи и постепенно обособлявшихся и отдѣлявшихся отъ нея. Поле для изученія здѣсь необозримое и предѣлы его должны быть установлены самимъ читателемъ; руководство спеціалиста можетъ заключаться лишь въ установленіи нѣкоторыхъ общихъ принциповъ изученія исторіи философіи“. Именно эти то принципы, по нашему мнѣнію, и намѣчены особенно удачно въ сочиненіи Фалькенберга.

Наше время—говорятъ—особенно отличается наклонностью къ финансовымъ наукамъ. Нерѣдко и въ печати и въ обществѣ можно встрѣтить замѣчанія, что политическая экономія стала для нашей молодежи чѣмъ-то вродѣ естественныхъ наукъ для молодежи шестидесятыхъ годовъ. Указываютъ при этомъ, что никогда молодежь такъ не ломилась на засѣданія финансовыхъ ученыхъ обществъ, не посѣщала такъ охотно финансовыя лекціи въ высшихъ учеб-

ныхъ заведеніяхъ и не читала такъ много по политической экономіи— (хотя, замѣтимъ, недавно вышедшій третій томъ Маркса такъ и лежитъ безъ движенія на полкахъ книгопродавцевъ). Но врядъ ли это движеніе такъ ужъ всеобъемлюще—скорѣе такую объемлемость можно отнести къ стремленію къ общему образованію, къ стремленію охватить человѣческое знаніе въ предѣлахъ, доступныхъ для отдѣльнаго человѣка, для выработки того общаго созерцанія, при которомъ человѣку ничто человѣческое не чуждо. Объ этомъ стремленіи свидѣтельствуютъ и все чаще появляющіяся „программы“ и цѣлый рядъ сочиненій (какъ напр. проф. Н. И. Карѣева), появляющихся и отдѣльно и въ журналахъ и стремящихся опредѣлить значеніе той или иной науки для самообразованія, для выработки созерцанія. Въ виду этого намъ казалось полезнымъ прибавить въ концѣ книги предъ общей русской библіографіей указанныя программы по философіи для самообразованія.

Что касается до собственно перевода, то въ его терминологіи мы въ извѣстной части держались терминологіи прежняго перевода, вышедшаго подъ редакціей проф. А. И. Введенскаго, появившагося въ 94 г. и въ настоящее время совершенно разошедшагося. Этой же книгой мы отчасти пользовались при составленіи библіографіи предмета.

Переводчикъ.

Предисловія автора.

Къ первому изданію.

Съ тѣхъ поръ какъ появился въ свѣтъ „Очеркъ исторіи греческой философіи“ Эд. Целлера (1883), еще чувствительнѣе стала потребность въ краткомъ, примѣнительно къ цѣлямъ преподаванія, изложеніи исторіи новой философіи. Компендіумъ знаменитаго ученаго ясно и просто излагаетъ всѣ результаты его высокоцѣннаго пятитомнаго труда о философіи грековъ и было бы слишкомъ смѣлымъ намѣреніе дать подобіе этого компендіума. Мы смѣемъ надѣяться не слишкомъ далеко отступить отъ нашего образца только относительно примѣнимости на практикѣ и заботливаго вниманія къ потребностямъ учащихся, а эти потребности намъ болѣе или менѣе извѣстны изъ опыта правильно повторяющихся въ здѣшнемъ университетѣ репетицій.

Предлагаемый очеркъ долженъ служить только, какъ введеніе, для повторенія и замѣны записыванія на лекціяхъ, а также для популяризаціи науки въ широкомъ кругу образованныхъ людей. Такой преимущественно практическій характеръ книги обусловилъ собой сдержанность въ изложеніи личныхъ убѣжденій и ограниченіе критики въ пользу объективнаго изложенія; лишь кое-гдѣ дано мѣсто критикѣ. Въ менѣе важныхъ случаяхъ допускалась oratio obliqua реферата; гдѣ была возможность, повсюду ученія и основные взгляды отдѣльныхъ философовъ развивались не столько путемъ дословныхъ выдержекъ изъ ихъ сочиненій, сколько свободнымъ обобщающимъ пересказомъ основныхъ идей. Можетъ быть, выраженные во введеніи и заключительныхъ словахъ принципіальные взгляды относительно силъ, управляющихъ исторіей философіи, и хода развитія новой философіи,—можетъ быть, эти взгляды не вездѣ получили подтвержденіе историческими фактами; но это объясняется, съ одной стороны, самимъ объемомъ книги, съ другой—учебными ея цѣлями. Приходилось, напримѣръ, изъ педагогическихъ соображеній, удѣлять „психологическому“ объясненію системъ, какъ наиболѣе доступному, гораздо больше мѣста, чѣмъ оно того, по нашему мнѣнію, заслуживаетъ. Что касается до выбора матеріала и подробностей изложенія, то, конечно, невозможно угодить всѣмъ; пусть только не слишкомъ много ученыхъ совершенно иначе пони-

маютъ основныя идеи! Мы вовсе не старались группировать направленія и школы во что бы то ни стало иначе, чѣмъ въ существующихъ руководствахъ, и не отказывались пользоваться выгодами, представляемым и послѣдующимъ работникамъ выдающимися трудами предшествующихъ ученыхъ. Въ этомъ отношеніи мы съ особенной благодарностью признаемъ ту пользу, которую намъ принесло неоднократное изученіе относящихся къ нашему предмету трудовъ Куно Фишера, I. Эд. Эрдмана, Целлера, Виндельбанда, Ибервега-Гейнце, Гармса, Форлендера и Пюньера.

Къ этой работѣ насъ привело убѣжденіе, что недостаетъ учебника исторіи новой философіи—такого учебника, который былъ бы основательнѣе, содержательнѣе и точнѣе краткихъ очерковъ Швеглера и другихъ, который занималъ бы средину между этими очерками и изящнымъ, но слишкомъ подробнымъ трудомъ Виндельбанда или очеркомъ Ибервега, солиднымъ, но слишкомъ сухимъ съ его дѣленіемъ текста на параграфы и примѣчанія съ длинными, прерывающими текстъ на цѣлыя страницы, перечисленіями заглавій книгъ. Первый совершенно отказывается отъ библіографическихъ указаній, второй же ихъ приводитъ, по крайней мѣрѣ для цѣлей преподаванія, слишкомъ много; руководство I. Б. Мейера (1882) ограничивается біографическимъ и библіографическимъ матеріаломъ. Мы, со своей стороны, въ интересахъ связности изложенія, даемъ въ текстѣ и примѣчаніяхъ лишь указанія на главные труды философовъ и на нѣкоторыя сочиненія объ этихъ послѣднихъ. При выборѣ литературы мы старались выбрать лишь наиболѣе цѣнные и притомъ наиболѣе приспособленные для чтенія студентовъ труды и, по возможности, не выпустить изъ виду новѣйшіе,—едва ли можно бояться порицанія за это; съ другой стороны, заранѣе соглашаемся, что многіе труды заслуживали бы упоминанія, но они намъ неизвѣстны.

Въ приложеніи, по просьбѣ издательской фирмы, дано „объясненіе нѣкоторыхъ философскихъ терминовъ“. Оно объясняетъ исключительно иностранныя слова и названія проходящихъ по всей философіи направленій.

Iена, 23 декабря
1885 года.

Ко второму изданію.

Въ новомъ изданіи сдѣланы перемѣны и добавленія — по большей части въ первой и двухъ послѣднихъ главахъ; отступать же отъ общаго характера изложенія я не имѣлъ никакого повода. Съ искренней признательностью вспоминаю о замѣчаніяхъ и пожеланіяхъ, выраженныхъ мнѣ и въ печатныхъ разборахъ книги и частнымъ образомъ. Положимъ, мнѣ приходилось при этомъ встрѣчаться и съ діаметрально противоположными взглядами; такъ, относительно главъ о нѣмецкомъ идеализмѣ и особенно о Гегелѣ—одни желали большей подробности, другіе же — сокращенія; конечно, я не въ состояніи угодить и тѣмъ и другимъ. Наиболѣе цѣнны для меня изъ рецензій статья Эрдмана въ первомъ томѣ «Archiv's für Geschichte der Philosophie», изъ замѣчаній въ частныхъ письмахъ—указанія Г. Гейсслера. Чужой глазъ — острѣе, и я и далѣе съ большимъ удовольствіемъ буду принимать указанія изъ круга читателей, тѣмъ болѣе, что это соотвѣтствуетъ и моему желанію — дѣлать этотъ очеркъ все полезнѣе. Всѣ эти замѣчанія добросовѣстно будутъ приниматься во вниманіе, если, конечно, книга останется въ милости у учащихъ и учащихся.

Нѣкоторые жалуются на чрезмѣрное изобиліе матеріала; замѣчу, что этому легко помочь, пропуская при чтеніи главы 1, 5 (1, 2 и 3 отдѣлы), 6, 8, 12, 15 и 16.

Ньюіоркскій профессоръ А. С. Армстронгъ приготовляетъ англійскій переводъ этой книги.

Р. Ф.

Эрлангенъ, 11 іюня
1892 г.

Введеніе.

Ни для какой науки основательное изученіе исторіи не имѣетъ такого значенія, какъ для философіи. Подобно общей исторіи, философія, съ одной стороны, соприкасается съ точными науками, съ другой же—имѣетъ много общаго съ искусствомъ: съ первыми у ней общее—методичность работы и цѣли изученія, со вторымъ—интуиція и стремленіе однимъ взглядомъ обнять все существующее. Опытомъ не такъ легко подкрѣплять метафизическія идеи, какъ физическія гипотезы, но не такъ легко и разбивать ихъ. Итакъ, философскія теоріи менѣе зависимы отъ нашего, все прогрессирующаго изученія внѣшней природы, а потому онѣ и не исчезаютъ такъ быстро, какъ естественно-историческія; онѣ напоминаютъ въ этомъ отношеніи вѣчные образцы классическаго искусства и сохраняютъ для всѣхъ временъ свое значеніе—хотя и относи тельное—вопреки всякой полемикѣ и опроверженіямъ. Мысли Платона, Аристотеля и героевъ новѣйшей философіи попрежнему сохраняютъ свою силу. Ни въ какой другой наукѣ нѣтъ такихъ поучительныхъ заблужденій; нигдѣ новое, хотя бы оно и цѣликомъ было новымъ и діаметрально противоположнымъ существующему — нигдѣ это новое не является въ такой степени продолженіемъ и развитіемъ стараго, ни въ какой другой наукѣ изслѣдованіе, какъ таковое, въ такой степени не превосходитъ по важности свою конечную цѣль, нигдѣ, наконецъ, понятія „истинное“ и „ложное“ не въ такой степени недостаточны, какъ въ философіи. Общее настроеніе эпохи, народный характеръ, индивидуальныя черты мыслителя, воля, фантазія въ философіи имѣютъ неизмѣримо большее значеніе, чѣмъ въ какой-бы то ни было другой наукѣ. Иная философская система въ классическихъ формахъ выражаетъ духовное содержаніе эпохи, націи или великой личности; другая приближается къ разрѣшенію міровой тайны или подходитъ къ этому разрѣшенію съ новой стороны, путемъ оригинальныхъ мыслей, глубокомысленныхъ и разносторонних взглядовъ, болѣе тонкаго или упрощеннаго метода, — въ обоихъ случаяхъ система достигаетъ большаго, чѣмъ если бы въ ней было нѣсколько неоспоримыхъ положеній. Многочисленность философскихъ системъ при предполагаемой наличности единой истины служитъ для многихъ камнемъ преткновенія; объясняется же она, съ одной стороны, сложнымъ многообразіемъ и ограниченностью управляющихъ философскимъ мышленіемъ законовъ—мыслитъ, вѣдь, весь человѣкъ, а не одинъ только разумъ,—

съ другой-же—неисчерпаемостью предмета. Психическія и историческія силы сильнѣе, чѣмъ сама логика, побуждаютъ, направляютъ и удерживаютъ; по большей части онѣ не имѣютъ ничего общаго съ логикой и, тѣмъ не менѣе, онѣ скрываются за логической работой обоснованія и выводовъ. Неизмѣримое царство дѣйствительности манитъ познать себя и въ то-же время ставитъ препятствія этому познанію. Единодушіе относительно конечныхъ вопросовъ невозможно уже въ силу непримиримѣйшихъ противоположностей, возникающихъ въ большомъ количествѣ и на субъективной и на объективной почвѣ; благодаря имъ-же, и отдѣльнымъ философамъ съ большимъ трудомъ удается соединить всѣ свои убѣжденія въ цѣльную, чуждую противорѣчій систему. Каждый философъ видитъ только одинъ кусокъ міра, да и смотритъ на него *своими* глазами,—поэтому всякая философская система одностороння. Только многочисленность и разнообразіе философскихъ системъ можетъ привести философію къ ея конечной цѣли,—всестороннему познанію духа и міра. Исторія философіи — философія человѣчества, великаго индивидуума, который постигаетъ далеко больше, чѣмъ его органы. Помощью этихъ органовъ человѣчество работаетъ, можетъ одновременно мыслить противуположное, помощью ихъ оно примиряетъ контрасты, открываетъ новые и стремится впередъ по надежному закономѣрному пути развитія къ познанію всеобъемлющей истины. Для отдѣльнаго философа, чтобы придать ему энергіи для философской работы, необходимъ извѣстный самообманъ — вотъ, дескать, богиня истины сбросила таки покрывало, закутывавшее ее цѣлыя столѣтія, но для историка философіи каждая отдѣльная система не болѣе, какъ хорошо обтесанный камень, который, въ соединеніи на надлежащемъ мѣстѣ съ другими, даетъ приростъ вверхъ пирамидѣ знанія. Ученіе Гегеля о необходимости и принудительной силѣ противорѣчія, объ относительности оцѣнки исходныхъ пунктовъ и планомѣрности развитія спекулятивнаго мышленія,— это ученіе является великимъ и незамѣнимымъ открытіемъ и должно быть признано всеобщей основной точкой зрѣнія; оно даетъ надежное правило для историко-философскаго изслѣдованія, нужно только остерегаться при его примѣненіи шаблонности узкихъ представителей разныхъ школъ.

Возьмемъ какія-либо философскія ученія, образцово законченныя, какъ художественныя произведенія, и не поддающіяся вліянію времени; если намъ приходится сравнивать ихъ относительную цѣнность, то мы прежде всего выдѣлимъ тѣ ихъ составныя части, которыя менѣе зависятъ отъ абстрактнаго мышленія, а болѣе отъ фантазіи, сердца и характера индивидуума, еще болѣе отъ общаго народнаго склада и въ извѣстной степени могутъ быть отдѣлены отъ логической аргументаціи и научной обработки отдѣльныхъ вопросовъ. Мы выдѣляемъ ихъ подъ именемъ „міровоззрѣнія". Греческое міровоззрѣніе мы опредѣляемъ словомъ „классическое", какъ пластику Фидія и эпосъ Гомера, христіанское такъ-же вѣчно и значительно, какъ средневѣковая архитектура, новѣйшее такъ-же неопровержимо, какъ поэзія Гете и музыка Бетховена. Міровоззрѣнія, выростающія изъ общаго настроенія человѣчества въ извѣстныя эпохи, какъ цвѣты общаго культурнаго процесса, не столько мысли, сколько ритмы мышленія, не теоріи, но извѣстные способы смотрѣть на міръ и его

оцѣнивать; о нихъ можно спорить, можно ихъ цѣликомъ принимать или отвергать, но нельзя ихъ доказывать или опровергать какими-либо аргументами. Не только оптимизмъ и пессимизмъ, детерминизмъ и ученіе о свободной волѣ, но и пантеизмъ и индивидуализмъ, не только идеализмъ и матеріализмъ, но также раціонализмъ и сенсуализмъ коренятся въ послѣднемъ счетѣ въ аффектѣ и остаются, при всей работѣ мысли относительно ихъ, въ концѣ концовъ дѣломъ вѣры, чувства и воли. Эстетическое міровоззрѣніе грековъ, религіозно-трансцедентальное христіанства, интеллектуалистическое — Лейбница и Гегеля, пантеистическое — Фихте и Шопенгауэра — всѣ они жизненныя силы, а не доктрины, предположенія, а не выводы мышленія. Одно міровоззрѣніе своей односторонностью вызываетъ къ жизни другое и это послѣднее вытѣсняетъ первое; но первое снова возрождается, научившись, расширившись, углубившись и обогатившись отъ своего противника. И притомъ это новое міровоззрѣніе такъ же мало противорѣчитъ соперничающему, какъ драма Софокла—шекспировской, юность—старости и весна—осени.

Такимъ образомъ, нѣтъ никакого сомнѣнія, что міровоззрѣнія прежнихъ эпохъ достойны жить въ памяти людской не только, какъ воспоминанія о чемъ-то, бывшемъ когда-то (исторія философіи — не антикварный кабинетъ, а музей типическихъ произведеній духа). Отсюда ясно доказывается цѣнность и интересъ историческаго знанія ея прошлаго для точной, *научной* части философскаго изслѣдованія. Полезно для всякой науки знать образованіе и ростъ ея проблемъ и теорій, для философіи это вдвойнѣ полезно. Успѣхъ здѣсь далеко не всегда проявляется въ результатахъ; наоборотъ, часто постановка вопроса имѣетъ больше значенія, чѣмъ отвѣтъ. Задачей указывается извѣстное направленіе, или она расширяетъ вопросъ и раздѣляется на части. Въ такомъ случаѣ ей грозитъ опасность вдаться въ мелкія тонкости, но тогда появляется геній, обобщающій подробности и приковывающій взоры къ основному. Такой прогрессъ ясно выступаетъ повсюду, а по нѣкоторымъ вопросамъ, томительно волнующимъ человѣческое сердце, одинъ только онъ и достигнутъ путемъ вѣковой работы. Здѣсь работа цѣннѣе получаемаго за нее.

При изложеніи исторіи философіи слѣдуетъ остерегаться двухъ крайнихъ точекъ зрѣнія — не признающаго закономѣрности индивидуализма и абстрактнаго логическаго схематизма: исторія философіи вовсе не безсвязный рядъ произвольныхъ отдѣльныхъ мнѣній и геніальныхъ выдумокъ, но она и не механическое постоянное развитіе типическихъ, вызывающихъ другъ друга въ извѣстномъ порядкѣ основныхъ точекъ зрѣнія и проблемъ. При первой точкѣ зрѣнія будетъ уменьшено значеніе закономѣрности, при второй — жизненности развитія; при первой—будетъ выпущена изъ виду взаимная связь, при второй—слишкомъ рѣзко и грубо выдвинута впередъ; тамъ силѣ логической идеи приписывается слишкомъ большое значеніе, здѣсь слишкомъ малое. Не легко доказать, что одинъ только случай управляетъ судьбами философіи, еще труднѣе при противоположномъ воззрѣніи уберечься отъ односторонности формальнаго изложенія и опредѣлить родъ и границы необходимости. Создать философію, конечно, не единственная цѣль міровой жизни, хотя, быть можетъ, и одна изъ важнѣйшихъ, — она

лишь часть единой общей цѣли; поэтому нѣтъ ничего удивительнаго, что создающія ее средства работаютъ не только для нея одной; ихъ дѣятельность ведетъ къ успѣхамъ, не относящимся къ философской цѣли и даже ей враждебнымъ. Мысли не думаются сами собой, а ихъ думаютъ живые умы, а живые умы представляютъ кое-что иное, лучшее, чѣмъ простая думательная машина: они согрѣваютъ каждую мысль теплотой чувства, вносятъ страсть въ ея обсужденіе. Внѣ всякаго сомнѣнія, неоднократно бываетъ поводъ жаловаться, что извѣстное лицо, взвалившее на свои плечи бремя проведенія высокой идеи, оказывается недоросшимъ до своей задачи, вносящимъ въ дѣло свои субъективные недостатки, дѣлающимъ слишкомъ мало или дѣлающимъ справедливое несправедливыми путями. Отсюда кажется, будто духъ философіи ошибается въ выборѣ и подготовленіи своихъ орудій. Но въ такихъ случаяхъ не замѣчаютъ благодатной оборотной стороны медали. Мыслящій духъ гораздо ограниченнѣе, чѣмъ это желательно для проведенія извѣстной логической задачи, но въ то-же время и гораздо богаче. Конечно, для дѣла не было бы никакой пользы въ бездушной игрѣ логическихъ понятій, и нѣтъ никакого ущерба въ отсутствіи въ исторіи философіи прямолинейности и школьной правильности, какія замѣчаются въ системѣ Гегеля. Логическая идея и философствующій индивидъ имѣютъ между собой рядъ посредствующихъ, переплетающихся между собой общихъ силъ. Духъ народа, эпохи, профессіи и возраста живутъ въ каждомъ отдѣльномъ индивидѣ, какъ части его самого, и онъ безсознательно повинуется ихъ вліяніямъ. Важнѣйшимъ факторомъ движенія впередъ философіи естественно являются современное состояніе средствъ изслѣдованія и работы непосредственныхъ предшественниковъ, но и въ этихъ послѣднихъ нужно отличать логическую сторону отъ психологической. Часто слѣдующій по времени философъ строитъ свои укрѣпленія, продолженія и возраженія совсѣмъ не на томъ мѣстѣ, гдѣ это было бы угодно историку, строющему формальные законы развитія мысли. При такомъ построеніи, какъ указалъ неоднократный опытъ, необходима большая осторожность. По закону противорѣчія и примиренія крайностей, напримѣръ, за оптимистическимъ интеллектуализмомъ Лейбница слѣдовало бы ожидать Шопенгауэра съ его пессимистическимъ этелизмомъ, а вслѣдъ за ними Шлейермахера съ его гармонически примиряющимъ эти крайности ученіемъ о чувствѣ; въ дѣйствительности же случилось далеко не такъ.

Все сказанное вообще о значеніи исторіи философіи относится къ новой философіи тѣмъ болѣе, что ея движеніе и по сейчасъ продолжается безъ конца. Мы продолжаемъ работать надъ проблемами, поставленными Декартомъ, Локкомъ и Лейбницемъ, а Кантомъ—связанными съ критическимъ или трансцедентальнымъ вопросомъ; культурный идеалъ Бэкона, поднятый Фихте на высшій уровень, продолжаетъ царить надъ современностью, продолжаетъ вѣять надъ нами и не утратилъ значенія знамени того міровоззрѣнія, которое образовалось, какъ рѣзкій контрастъ схоластикѣ, подъ могучимъ вліяніемъ великихъ географическихъ и научныхъ открытій и религіозныхъ реформъ, отмѣчающихъ собой начало новаго времени. Поворотъ, достигнутый въ области теоріи познанія и моральной философіи произведенной Кантомъ революціей, безъ сомнѣнія, весьма важенъ, быть

можетъ, важнѣе сократовской эпохи, съ которой его охотно сравниваютъ; отсюда беретъ свое начало много новаго, много стараго разрушено, стѣснено и обезсилено. Тѣмъ не менѣе идущая отъ Декарта линія отнюдь не прерывается Кантовской философіей, съ точки зрѣнія ея историческаго воздѣйствія; Кантовская философія образуетъ на этой линіи лишь узелъ и нѣсколько ее изгибаетъ. О не перестающей жить силѣ до кантовской мысли свидѣтельствуетъ возрожденіе Спинозы въ Фихте и Шеллингѣ, Лейбница въ Гербартѣ и Гегелѣ, французскаго сенсуализма временъ просвѣщенія въ Фейербахѣ и, наконецъ, низверженнаго (нужно думать навсегда) критикой чистаго разума матеріализма. Даже самая крайняя односторонность первыхъ временъ новой философіи—обожествленіе знанія—и та, вопреки моральной оппозиціи Канта и Фихте, составляетъ не только главное основаніе въ послѣдней изъ крупныхъ идеалистическихъ системъ, но также продолжаетъ оказывать удивительно сильное вліяніе на убѣжденія современности, которая утомилась отъ Гегеля. Это вліяніе замѣтно и въ самой философіи и еще, больше, за ея предѣлами. Вотъ до какой степени тѣсна связь между современнымъ изслѣдованіемъ и историческимъ развитіемъ мысли отъ начала новаго времени. Поэтому знаніе этого историческаго развитія, которому посвящается эта книга, является настоятельной необходимостью: изучать философію Декарта—значитъ изучать начала современной философіи.

Мы начинаемъ съ краткаго очерка основныхъ чертъ общаго характера новой философіи, а онѣ удобнѣе всего выяснятся путемъ сравнительнаго сопоставленія съ характеромъ древней и средневѣковой философіи.

Античная или греческая философія (оба эти слова однозначущи) отличается преобладающе эстетическимъ характеромъ. Для грека красота и истина близко родственныя и нераздѣльныя понятія, у него для понятій міра и красоты одно слово „κοσμος“. Вселенная представляется ему гармоніей, организмомъ художественнымъ, предъ которымъ онъ и стоитъ съ изумленіемъ и благоговѣйнымъ ужасомъ. Въ спокойномъ созерцаніи, глазомъ наслаждающагося художественнымъ произведеніемъ, онъ обнимаетъ весь міръ и каждый отдѣльный предметъ, какъ стройное цѣлое; онъ болѣе склоненъ наслаждаться стройностью частей, чѣмъ выискивать ихъ конечные элементы; смотритъ онъ охотнѣе, чѣмъ анализируетъ; мысль его—мысль пластика, а не анатома; по формѣ онъ познаетъ сущность предмета, въ цѣли онъ видитъ ключъ къ пониманію бытія. Видя повсюду вокругъ себя человѣческое, онъ беретъ его за основаніе своихъ сужденій и приговоровъ: звѣзды движутся по кругамъ, потому что это совершеннѣйшее движеніе; правая сторона лучше лѣвой, верхъ благороднѣе низа, впереди лучше, чѣмъ сзади. Мыслители, подобные Демокриту, въ которыхъ стремленіе къ анализу преобладаетъ надъ эстетическимъ, кажутся просто не греческими, а какъ бы полу-современными. Рядомъ съ греческой философіей, шествующей въ торжественной жреческой одеждѣ, новая философія носитъ будничную простую одежду, рабочую блузу, въ ея рукахъ безпощадный ножъ анализа. Не красоты она ищетъ, а одной только истины, истины въ какомъ бы то ни было видѣ. Она считаетъ невозможнымъ удовлетворить одновременно и разумъ и чувство изящнаго; ей даже болѣе

говоритъ о неподдѣльной истинѣ лишенное красоты, отвратительное, отталкивающее; она боится хоть слегка очеловѣчить природу и совершенно лишаетъ ее духовности. Для нея міръ не живое цѣлое, а машина, не художественное произведеніе, своей цѣльностью внушающее благоговѣніе и дающее наслажденіе, а часовой механизмъ,—его надо понять, а для этого надо разобрать на части. Цѣли повсюду отрицаются, оставляются лишь механическія причины. Воскресни теперь грекъ, и ему наша философія показалась бы не въ мѣру трезвой, обыденной, нечестивой и скучной. И дѣйствительно, въ ней очень порядочно прозы, мало импонирующаго, никакихъ границъ со стороны чувства,—ничто для нея не свято, во внутрь всего она вскаживаетъ остріе разлагающей, аналитической мысли. Однако, новая философія не только скучна, но и убѣдительна, не только трезва, но проникнута также и проницательностью, хладнокровіемъ и смѣлой логикой. Еще никогда такъ серьезно не ставилось требованіе чуждаго предвзятыхъ идей изученія и точнаго знанія. Этотъ чисто научный интересъ проявился съ внезапной силой, такъ что казалось, до сихъ поръ ни одна эпоха еще не знала, что такое истина и любовь къ ней. Весьма естественнымъ результатомъ этого научнаго увлеченія явилась чрезмѣрно высокая оцѣнка знанія сравнительно со всѣми остальными отраслями духовной дѣятельности. Также и нѣкоторые греческіе философы думали, что мышленіе — высочайшее, богоподобнѣйшее занятіе. Однако, у нихъ интеллектуализмъ смягчался эстетическимъ и эвдаймоническимъ элементомъ; онъ былъ лишенъ той односторонности, которая выступаетъ въ новое время, лишенное всякихъ сильныхъ противовѣсовъ интеллектуализму. Беконъ, столь краснорѣчиво призывавшій къ господству надъ природой, знаетъ и прославляетъ также и изученіе ради изученія. Даже и такіе философы воли, какъ Фихте и Шопенгауэръ, заплатили свою дань интеллектуалистическому предразсудку. Въ какой мѣрѣ чисто теоретическія стремленія преобладаютъ надъ художественными, свидѣтельствуетъ уже и то обстоятельство, что новая философія, хотя и имѣетъ выдающихся стилистовъ, какъ Фихте, Шеллингъ, Шопенгауэръ, Лотце, не считая менѣе важныхъ, все же не смогла выставить такого великаго философскаго писателя, какъ Платонъ.

Обращаясь къ характеру мышленія *среднихъ вѣковъ*, мы встрѣчаемъ вмѣсто эстетическихъ воззрѣній древности и новѣйшей тенденціи къ чистому знанію специфически религіозное настроеніе. Темы и границы познанія опредѣлены вѣрой, все вниманіе обращено на другой міръ, мышленіе становится молитвой. Предметы мышленія чисто трансцедентныя свойства Бога, число ангеловъ и ихъ степени, безсмертіе души и т. п. Рядомъ со всѣмъ этимъ пользуется любовнымъ вниманіемъ и мірское, но всегда только какъ нижній этажъ *), на которомъ зиждется со своими собственными законами истинное отечество, царство благодати. Тончайшее остроуміе на службѣ у догмы должно обосновывать „какъ“ и „почему“ относительно

*) О раздѣленіи и связи трехъ міровъ natura, gratia и gloria у Ѳомы Аквинскаго см. Rud. Eücken „Философія Ѳомы Аквинскаго и культура новаго времени“. Halle, 1886 г.

вещей, сущность которыхъ установляется въ другомъ мѣстѣ. Отсюда получается формальность науки и вмѣстѣ съ тѣмъ искренняя и глубокая мистика. Сомнѣніе и увѣренность чудеснѣйшимъ образомъ переплетаются между собой; ожиданіе волнуетъ души. Съ одной стороны — грѣшный заблуждающійся человѣкъ, которому при всѣхъ его трудахъ и напряженіяхъ суждено лишь на половину разгадать истины откровенія; съ другой — всемилостивый Богъ, который послѣ нашей смерти откроется намъ такъ же, какъ Адаму до грѣхопаденія. Пониманіе Бога доступно только Ему Самому; для смертнаго же даже и открытая часть истины—тайна, высшая степень познанія для него восторженное безусловное погруженіе въ созерцаніе непонятнаго. Въ средневѣковой философіи субъектъ страстно стремится къ своему обекту—безконечному—въ ожиданіи, что либо оно спустится къ нему, либо его къ себѣ подниметъ; въ греческой философіи равноправны субъектъ философіи и объектъ — міръ; въ новой философіи человѣческій духъ выше природы — природа ему подчинена. По средневѣковымъ понятіямъ истина и тайна идентичны, для классической древности онѣ стоятъ въ извѣстномъ соотношеніи, для новой же философіи онѣ безусловно исключаютъ другъ друга, какъ свѣтъ темноту; тайна — врагъ знанія, котораго нужно изгнать изъ самыхъ отдаленныхъ уголковъ. Конечно, въ этомъ отношеніи новое время стоитъ въ гораздо болѣе рѣзкой противоположности со средними вѣками, чѣмъ съ античной древностью; тѣмъ болѣе, что послѣдняя доставила новому времени много данныхъ, послужившихъ орудіемъ противъ среднихъ вѣковъ. Внуки возвращаются къ дѣдамъ.

Въ моменты подготовки новаго, для выраженія котораго не находится еще творческой силы, наступаетъ тревожное отвращеніе къ существующему. Еще не знаютъ, чего желать, но уже чувствуютъ, чего не желать. Недовольство подготовляетъ мѣсто будущему, разлагаетъ существующее и подготовляетъ его паденіе. Схоластика была такимъ старьемъ, отжившимъ, сдѣлавшимся неудобнымъ. Поэтому-то новая философія, особенно въ ея началѣ, и имѣетъ антисхоластическій характеръ. До сихъ поръ въ духовныхъ вопросахъ церковная догма и въ свѣтскихъ аристотелевская философія были безусловными авторитетами; теперь же всякому авторитету объявляется война, — на знамени начертано: „свобода знанія“ *). „Новая философія — говоритъ Эрдманъ, — протестантизмъ въ сферѣ мыслящаго духа“. Она считаетъ за истину только то, что собственному разуму представляется истиной съ непоколебимой достовѣрностью, а вовсе не то, что вѣками считалось истиной, не то, что говоритъ другой, будь то Аристотель или Ѳома, не то, наконецъ, что соотвѣтствуетъ желаніямъ моего сердца. Философія не желаетъ больше играть роль служанки религіи, а стремится обзавестись собственнымъ хозяйствомъ. Ея лозунгъ — освобожденіе отъ всякаго произвола, отъ внѣшней связанности церковными догматами, отъ внутренняго рабства у предразсудковъ и предубѣжденій, полная свобода и само-

*) При этомъ невольно пришлось отбросить ученіе о двойственности истины, подъ покровъ котораго раньше прятались всѣ болѣе свободныя движенія. См. Фрейденталь «Zur Beurtheilung der Scholastic» третій томъ «Archiv für Geschichte der Philos. 1890. Далѣе Г. Рейтеръ «Geschichte d. relig. Aufklärung im Mittelalter» 1875, 77. и Dilthey «Einleitung in die Geisteswissenschaften» 1883.

стоятельность мышленія. Для достиженія цѣли нужно взвѣсить ведущія къ ней средства: жажда знанія возбуждаетъ тотчасъ же вопросъ о томъ, какъ, помощью чего и до какихъ поръ можно знать; сильнѣйшимъ образомъ возбуждается интересъ къ вопросамъ теоріи познанія и метода; этотъ интересъ остается постояннымъ факторомъ новой философіи, достигаетъ высшей точки въ Кантѣ и продолжаетъ жить и послѣ него.

Это отрицательная сторона тенденцій новаго времени,—поищемъ положительную. Отклонено средневѣковое міровоззрѣніе, а новаго еще ненайдено,—что же можетъ лучше замѣнить его на первое время, какъ не древность? Такимъ образомъ, и философія невольно направляется въ великій культурный потокъ возрожденія и гуманизма, разлившійся изъ Италіи по всему образованному міру. Платонъ и неоплатонизмъ, Эпикуръ и стоицизмъ противупоставляются схоластикѣ, а настоящій Аристотель — Аристотелю, объясненному съ церковной точки зрѣнія и изуродованному схоластикой. Назадъ къ источникамъ! Духъ древнихъ оживаетъ съ ихъ языкомъ и произведеніями. Сброшена школьная пыль и церковный произволъ, и классическій идеалъ свободнаго и благороднаго человѣчества пріобрѣтаетъ одушевленныхъ приверженцевъ. За христіаниномъ не должно забывать человѣка, за благочестіемъ—искусства, науки, права и богатства индивидуума, за подвигомъ для загробной жизни — земной задачи, всесторонняго развитія природныхъ даровъ духа. Уже болѣе не смотрятъ на міръ и на человѣка глазами христіанства, — на міръ, какъ на царство тьмы, на человѣка, какъ на сосудъ слабости и разврата. Природа и жизнь сверкаютъ новому поколѣнію радостнымъ, полнымъ надежды свѣтомъ. Оптимизмъ и гуманизмъ всегда являются другъ подлѣ друга.

Перемѣна направленія вызвала и перемѣну объекта: теологія уступила свой тронъ естествознанію. Мыслящій духъ утомленъ вопросами объ ангелахъ, христіанствѣ и спасеніи души; онъ жаждетъ сблизиться со ставшимъ прелестнымъ міромъ; онъ требуетъ реальнаго, практически-полезнаго и ищетъ Бога не надъ міромъ или внѣ его, а въ самомъ мірѣ. Природа становится жилищемъ, тѣломъ Бога, и не только въ ученіи о Богѣ трансцедентальность уступаетъ мѣсто имманентности. Философія новаго времени проникнута натурализмомъ; любимый предметъ — природа; сверхъ того, она переноситъ на всѣ науки самый плодотворный естественно-научный методъ — математическій; на все она смотритъ sub ratione naturae и стремится къ *естественному* объясненію даже этическихъ и политическихъ феноменовъ.

Короче, новая философія анти-схоластична, проникнута гуманизмомъ и натурализмомъ. Этого достаточно для предварительнаго ознакомленія, — дальнѣйшее же изложеніе представитъ развѣтвленіе, обособленіе и модификацію этихъ общихъ чертъ.

Нужно указать еще на двѣ вещи. Равнодушіе и враждебность по отношенію къ церкви, приводимыя, какъ одинъ изъ выдающихся признаковъ новой философіи, отнюдь не знаменуютъ собой вражду къ христіанской религіи или, тѣмъ болѣе, къ религіи вообще. Частью здѣсь дѣло въ измѣненіи объекта религіознаго чувства: оно, разгорѣвшись особенно сильно и бурно въ философіи XVI вѣка, все свое почитаніе перенесло съ трансцедентальнаго Бога на одухотворенную вселенную; частью же упомянутое отношеніе является оппозиціей лишь средневѣковой церковной формѣ христіанства съ ея монашескимъ отреченіемъ отъ міра. Вѣдь очень часто именно глубокое и строгое религіозное чувство и влекло мыслителей къ борьбѣ съ іерархіей. И вотъ то, что въ средневѣковыхъ тенденціяхъ, ученіяхъ и положеніяхъ имѣло *постоянную* цѣну, освобождено отъ всего случайнаго и временнаго и спасено для новаго міровоззрѣнія и науки; вмѣстѣ съ тѣмъ въ нихъ вошли плодоносные элементы древности,— и съ тѣхъ поръ въ прогрессѣ философіи замѣчается постоянное обогащеніе мыслями и воззрѣніями. Старое не вовсе разрушается и отбрасывается,—оно очищается, преобразовывается и ассимилируется. Такое же замѣчаніе надо сдѣлать и объ отношеніи философіи къ національности въ три великіе міровые періода. Греческая философія и по происхожденію, и по приверженцамъ исключительно національна; корень ея въ особенностяхъ народа и обращается она лишь къ соплеменникамъ; общечеловѣческія стремленія возникаютъ въ ней лишь въ концѣ и то не безъ вліянія христіанства. Въ средніе вѣка все мірское — и національность въ томъ числѣ — считалось безразличнымъ. Ничто не имѣетъ никакой цѣнности сравнительно съ трансцедентальнымъ назначеніемъ человѣка. Уже въ виду такихъ взглядовъ средневѣковая философія не національна, космополитична и католична. У нея есть собственный языкъ — всеобщій языкъ школы—латинскій; во всѣхъ государствахъ она ищетъ себѣ приверженцевъ, вездѣ находитъ для себя продуктивныя личности, и ихъ національныя свойства почти вовсе не имѣютъ значенія. Новое время возвратилось къ національному характеру древности, однако, не отказалось и отъ пріобрѣтеннаго въ средніе вѣка преимущества — распространенія по всему цивилизованному міру. Дерево новой философіи глубоко коренится въ плодородной почвѣ національности, своей же вершиной оно выходитъ далеко за ея границы. Новая философія одновременно и національна, и космополитична, какъ общее благо разныхъ народовъ, дѣятельно обмѣнивающихся своими философскими пріобрѣтеніями. Для международнаго оборота часто удерживается латинскій языкъ, какъ міровой языкъ ученыхъ, но множество произведеній появляется первоначально на родномъ языкѣ, на которомъ они и задуманы. Такимъ образомъ, мысли мудрецовъ, порожденныя народнымъ духомъ, проникаютъ въ народное сознаніе и вліяютъ чрезъ кругъ ученыхъ и на массу. Философія, какъ образовательный предметъ, какъ элементъ общаго образованія — продуктъ исключительно новаго времени. Болѣе всего участія въ философскомъ международномъ обмѣнѣ и по продуктивности, и по потребленію принимали французы, англичане и нѣмцы. Изъ Франціи идетъ инціатива (Декартъ), Англія въ лицѣ Локка продолжаетъ, съ Лейбницемъ же и Кантомъ гегемонія переходитъ къ Германіи. Среди этихъ государствъ принимала участіе въ выработкѣ философскихъ идей и Италія—это именно во время броженія предъ Декартомъ. Каждая изъ этихъ національностей привноситъ въ общее дѣло такія пріобрѣтенія, которыя только одна она и можетъ дать; съ другой стороны, она получаетъ въ обмѣнъ то, чего не въ состояніи была бы выработать собственными средствами. Таковъ этотъ международный обмѣнъ идеями, въ которомъ каждая сторона что-

либо даетъ и что-либо получаетъ; къ этому надо прибавить еще то обстоятельство, что большинство выдающихся мыслителей новаго времени, особенно до Канта, не были философами по профессіи, а военными, государственными людьми, врачами, натуралистами, историками и юристами. Благодаря всему этому, новая философія не носитъ цехового характера и окрашена свѣтскостью, отличающей ее и отъ средневѣковой съ клерикальнымъ характеромъ послѣдней и отъ древней съ ея пророческой окраской.

Германія, Франція и Англія спорятъ за честь назвать своимъ перваго представителя *новой* философіи. Кандидатами на это званіе выставляются Николай Кузанскій, Бэконъ Вэруламскій и Рене Декартъ. Что касается до Гоббса, Бруно и Монтэня, то за нихъ теперь слышатся лишь отдѣльные голоса. Слабѣе всѣхъ притязанія Англіи; не уменьшая значенія Бэкона, можно сказать, что развиваемая имъ программа — а въ ней только одной и заключается вся его философія — въ главныхъ частяхъ высказана не имъ первымъ; съ другой же стороны, онъ и не провелъ ее во всей послѣдовательности. Споръ же двухъ остальныхъ претендентовъ очень легко уладить, стоитъ только понять разницу между предшественникомъ и начинателемъ, между піонеромъ и основателемъ. О наступленіи новаго историческаго періода не даютъ знать стукомъ, какъ о началѣ акта пьесы; новый періодъ приходитъ мало-по-малу. Новое въ первый разъ едва блеснетъ, оно еще и само себя не хорошо понимаетъ и знаетъ; между этимъ моментомъ и тѣмъ, когда она само себя признаетъ новымъ и будетъ другими признано за таковое, проходитъ иногда много времени. Періодъ броженія между средними вѣками и новымъ временемъ длился до двухъ вѣковъ. Въ это время только предчувствуютъ и желаютъ, ищутъ и частью достигаютъ, въ немъ новое борется со старымъ, не побѣждая его, и удивительнымъ и непонятнымъ образомъ прорываются тенденціи, діаметрально противоположныя обѣимъ борющимся сторонамъ. Признать ли это время эпилогомъ прошлаго или прологомъ будущаго,—это въ сущности только игра словъ, такъ какъ есть равныя основанія для обоихъ опредѣленій. Теперь принято почти всѣми простое рѣшеніе: считать это время переходнымъ, которое *уже* не средніе вѣка и *еще* не новое время. Николай Кузанскій (1401 — 1464) первый высказалъ нѣсколько основныхъ идей новой философіи,—онъ вожакъ этого промежуточнаго періода. Декартъ (1596—1650) первый построилъ новую систему,—онъ отецъ новой философіи.

Въ заключеніе краткій обзоръ литературы:

Исторія новой философіи Генриха Риттера (9—12 томовъ его Geschichte der Philosophie), доведенная до Руссо и Вольфа, въ настоящее время, благодаря новѣйшимъ работамъ, устарѣла. Обстоятельный «Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie» (6 томовъ 1834 — 1853 г.) Іог. Эд. Эрдмана даетъ въ приложеніяхъ выдержки изъ иностранныхъ авторовъ; «Grundrisz der Gesch. d. Phil.» того же автора (2 тома 1869 г., третье изданіе 1878) даетъ въ концѣ первое изложеніе нѣмецкой философіи отъ Гегеля. «Grundrisz» Ибервега (7 изданіе М. Гейнце, 1888) при полнотѣ библіографическихъ данныхъ является для начинающихъ необходимой справочной книгой.

Куно Фишеръ далъ подробное и блестящее изложеніе (1854 и слѣд., 3 изданіе 1878 и слѣд.; дополненіе къ двумъ первымъ томамъ его исторіи составляетъ трудъ Куно Фишера «Baco und seine Nachfolger». 2 изд. 1875). Этотъ трудъ, цѣнный и съ точки зрѣнія стиля, наиболѣе способенъ ввести читателя въ міръ идей великихъ философовъ и приготовить его къ чтенію самихъ авторовъ, чего, конечно, не можетъ замѣнить самое лучшее изложеніе. Для перваго введенія въ систему довольно значительное упрощеніе проблемъ не можетъ считаться недостаткомъ. Вильг. Виндельбандтъ (Geschichte d. Phil. 2 тома, 1878 и 1880 г. до Гегеля и Гербарта) обсуждаетъ соотношеніе между философіей и общей культурой и отдѣльными науками, а также представляетъ ихъ вліяніе на философскіе методы. Книга его весьма пріятное чтеніе, но желательно было бы въ интересахъ наглядности, чтобы сообщалось больше положительнаго изъ содержанія обсуждаемыхъ ученій, а то они только подвергаются разбору. Въ предположенномъ третьемъ томѣ исторія развитія философіи будетъ доведена до нашего времени. Учебникъ исторіи философіи Виндельбанда (1890—1891) отличается отъ всѣхъ остальныхъ изложеній тѣмъ, что въ немъ главнымъ предметомъ является изложеніе исторіи проблемъ. Исторія философіи Баумана болѣе близко останавливается только на тѣхъ мыслителяхъ, которые внесли что-либо особенное въ содержаніе идей и въ доказательства. Эдуардъ Целлеръ имѣетъ всѣ преимущества основательныхъ и обширныхъ познаній, а также обдуманности и зрѣлости сужденій. Эти качества сдѣлали классическимъ произведеніемъ его исторію греческой философіи; они же отличаютъ и его исторію нѣмецкой философіи отъ Лейбница (1873 г., 2 изд. 1875).

Учащимся едва ли можно рекомендовать критическую «Исторію философіи» Евг. Дюринга (1869, 3 изд. 1878). Льюисъ (нѣмецкій переводъ 1876) стоитъ на позитивистской точкѣ зрѣнія, Тило (1874)—на гербартіанской, Штэкль (3 изд. 1889)—на чисто католической; Винц. Кнауеръ—гюнтеріанецъ. Историко-философскіе труды Зигварта (1859) и Ойшингера (тогда же) намъ недостаточно извѣстны.

Изложенія философіи отъ Канта представили гегельянцы: Мишле—(большое двухтомное 1837—1838, и сокращенное 1843), Халибэусъ (1837, 5 изд. 1860, прежде очень любили эту книгу, и она достойна этого), Бидерманъ (1842—1843), К. Фортлаге (1852) и Фр. Гармсъ (1876). Послѣдній, къ сожалѣнію, оказался не въ состояніи придать, не говоря уже объ изяществѣ, достаточно ясную и точную форму хорошимъ идеямъ и оригинальнымъ воззрѣніямъ, которыхъ въ его книгѣ не мало. Очень популярная гегельянская книга анонимнаго автора „Deutschlands Denker seit Kant“ (Дессау, 1851) едва заслуживаетъ упоминанія.

Можно упомянуть также и нѣсколько работъ, излагающихъ развитіе отдѣльныхъ отраслей философіи. Таковы для исторіи философіи религіи—первый томъ „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage“ Отто Пелейдерера (2 изд. 1883) и очень точное изложеніе Бернгарда Пюньера (2 тома 1880, 1883); для практической философіи, кромѣ перваго тома „Этики“ Фихте—„Gesch. der philos. Moral, Rechts. und Staatslehre der Engländer und Franzosen“ (1855) Франца Форлэндера, „Gesch. der

Ethik in der neueren Philos." (два тома 1882—1889) Фр. Іодля и, наконецъ, „Gesch. der neueren Staatswissenschaft" Блунчли (3 изд. 1881 г.). Для философіи исторіи мы имѣемъ „Философію исторіи" Рохоля (1878), «Руссо и нѣмецкая философія исторіи» Рихарда Фестера (1890), для эстетики—труды Циммермана (1858), Г. Лотце (1868), Макса Шаслера (1871), Эд. Гартмана (со временъ Канта—1886), далѣе идетъ „Die Entstehung der neueren Aestetik" Генриха Штейна (1886). Относительно отдѣльныхъ вопросовъ слѣдуетъ еще упомянуть „Исторію матеріализма" Ланге (1866, 4 изд. 1882), „Die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philos." Ю. Баумана (1868—1869), „Die Entwickelung des Causalproblems" отъ Декарта до Канта (1888), со времени Канта (1890), Эдм. Кенига, „Gesch. der Atomistik vom Mittelalter bis Newton" К. Ласвица (2 тома 1890), „Zur Geschichte des Erkenntissproblems" отъ Бэкона до Юма (1890) Э. Гримма. Для переходнаго періода можно рекомендовать „Die philos. Weltanshauung der Reformationszeit" Морица Каррьера (1847, 2 изд. 1887) и „Kultur der Renaissance in Italien" Я. Бурхардта (4 изд. 1886). Наконецъ, укажемъ еще на „Historische Beiträge zur Philos." Ад. Тренделенбурга (3 тома 1846-1867), труды Руд. Эйкена: „Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart" (1878), „Gesch. der Phil. Terminologie" (1879), „Beiträge zur Gesch. der neueren Philos." (1886) съ весьма цѣннымъ приложеніемъ о партіяхъ и партійныхъ кличкахъ въ философіи, и „Lebensanschauungen der grossen Denker" (1890). Далѣе назовемъ „Philosophie-geschichtliches Lexicon" Люд. Ноака, три собранія статей и докладовъ Эд. Целлера (1865—1884) и два тома „Kleine Schriften" Хр. Зигварта (1881, 2 изд. 1889). Въ книгѣ Зейделя «Religion und Philosophie" (1887) находятся весьма интересныя статьи о Лютерѣ, Шлейермахерѣ, Шеллингѣ, Вейссе, Фехнерѣ, Лотце, Гартманѣ, дарвинизмѣ и проч.

Изъ краткихъ учебниковъ все-таки наименѣе неудовлетворительный — Швеглера (1848, новыя изданія просмотрѣны и дополнены Р. Кеберомъ). Тощіе очерки Цетера, Кебера, Кирхнера, Куна, Рабуса, Фогеля и др. во всякомъ случаѣ можно употреблять въ качествѣ повторительныхъ конспектовъ. „Stammbaum der Philos". Фрица Шульце (1890) даетъ очень удачно составленныя таблицы; къ сожалѣнію, только онѣ очень неудачно напечатаны.

ГЛАВА ПЕРВАЯ.

Переходное время отъ Николая Кузанскаго до Декарта.

Всѣ философскія попытки отъ середины XV до середины XVII столѣтія нельзя отнести ни къ среднимъ вѣкамъ, ни къ новому времени: онѣ носятъ на себѣ характерныя черты и тѣхъ и другого въ странной смѣси. Нѣтъ недостатка въ страстныхъ порывахъ, высокихъ стремленіяхъ, широкихъ планахъ и удачныхъ выводахъ; но недостаетъ прочной силы, спокойствія и зрѣлости; оковы, противъ которыхъ возмущаются мыслители, заковываютъ еще и ихъ самихъ и тѣхъ, къ кому они обращаются. Лишь въ нѣкоторыхъ мѣстахъ они разшатаны и сброшены; но и то—освобождены руки, за то звенитъ еще желѣзо на ногахъ. Это было какъ разъ самое подходящее время для оригинальныхъ мыслителей и они появлялись тогда въ изумительномъ количествѣ—и по одиночкѣ и группами. Ихъ труды въ смыслѣ продолжительности значенія не удовлетворительны, но вызываютъ большой интересъ смѣлостью и глубиной пополамъ со смѣшными выходками, геніальными мыслями, далеко опережающими эпоху, а также и роковой участью ихъ авторовъ, встрѣчавшихъ въ награду за всѣ усилія лишь непониманіе, преслѣдованія и смерть на кострѣ. Мы не надолго остановимся на широкомъ порогѣ, раздѣляющемъ новую философію отъ схоластической, и укажемъ лишь важнѣйшее въ этомъ періодѣ, который опредѣляется годами: начало его — 1450, когда Николай Кузанскій написалъ свой важнѣйшій трудъ „*Idiota*", и конецъ — 1644, когда Декартъ открылъ новую эру своими „Принципами философіи".—Мы начинаемъ переходное время Николаемъ, заканчиваемъ его англичанами Бэкономъ, Гоббсомъ и Гербертомъ и дѣлимъ всѣ многообразныя явленія философскаго возрожденія (въ широкомъ смыслѣ) на шесть группъ: возстановленіе и опроверженіе античныхъ системъ, итальянская натурфилософія, теоретики права и государства,

скептицизмъ, мистика, основатели точнаго естествознанія. Духовное возрожденіе въ Италіи отмѣчено художественнымъ, естественно-научнымъ и гуманитарнымъ характеромъ, тогда какъ въ Германіи преимущественно религіознымъ освобожденіемъ—реформаціей.

1. Николай Кузанскій.

Николай *) родился въ 1401 г. въ Кузѣ на Мозелѣ близъ Трира, въ раннемъ возрастѣ убѣжалъ отъ своего суроваго отца, корабельщика и владѣльца виноградниковъ, и былъ воспитанъ монахами въ Девентерѣ. Затѣмъ онъ изучалъ въ Падуѣ право, математику и философію, проигралъ въ Майнцѣ первый же свой процессъ. Это перемѣнило его мысли о призваніи, онъ обратился къ теологіи и сталъ выдающимся проповѣдникомъ. Николай принималъ участіе въ Базельскомъ соборѣ, папа Евгеній IV посылалъ его посломъ въ Константинополь и представителемъ въ имперскомъ сеймѣ во Франкфуртѣ, въ 1448 г. онъ былъ назначенъ кардиналомъ, а въ 1450—епископомъ бриксенскимъ. Здѣсь онъ не поладилъ со своимъ сюзереномъ, графомъ тирольскимъ, эрцгерцогомъ Зигмундомъ, и послѣдній отказался признавать новаго епископа, а затѣмъ заключилъ его въ темницу. Передъ этимъ Николай съ миссіонерскими цѣлями совершилъ путешествіе по Германіи и Голландіи. Въ 1464 г.—во время второго его пребыванія въ Италіи—въ городѣ Тоди въ Умбріи, Николай умеръ. Парижское изданіе его сочиненій содержитъ въ первомъ томѣ важнѣйшія философскія сочиненія Николая, во второмъ между прочимъ математическія и десять книгъ извлеченій изъ проповѣдей, наконецъ въ третьемъ—законченное въ Базелѣ сочиненіе *de concordantia catholica*. Еще до 1440 г. онъ писалъ объ улучшеніи календаря, съ этого же года онъ начинаетъ длинный рядъ философскихъ статей подъ общимъ заглавіемъ *„de docta ignorantia“* (наука незнанія), а въ послѣдующіе года присоединяетъ къ нимъ *„de coniecturis“* (о догадкахъ). Далѣе слѣдуютъ трактаты объ исканіи Бога, объ Отцѣ свѣта, о происхожденіи Сына, сотвореніи міра и защита науки незнанія. Важнѣйшимъ его сочиненіемъ нужно признать третій изъ четырехъ діалоговъ „Idiota“ (о духѣ) 1450 г. Онъ одѣваетъ въ новыя формы высочайшую истину, къ которой все приходитъ, которую нельзя выразить словами, а можно лишь схватить живымъ созерцаніемъ. То удобопонятная діалектика, то мистическій полетъ, то популярность, простота и объясненія окружающими предметами, наконецъ сжатость изложенія,—всѣмъ этимъ поочередно пользуется Николай для того, чтобы провести читателя къ созерцанію невыразимаго, поднять его въ высь и развить предъ нимъ плодотворность принципа (развитого имъ по дорогѣ изъ Константинополя) совпаденія противоположностей („Созерцаніе Бога“, „Possest“, „Очки“, „Игра міра“, „Охота за мудростью“, „Вершина познанія“ и „Компендіумъ“). Кромѣ того очень цѣнны его религіозно-философскія работы—„Радости вѣры“ и „Разборъ корана“. Свободомыслящіе католики чтутъ въ немъ глубочайшаго церковнаго мыслителя; препятствіемъ ко всеобщему признанію его высокаго значенія для философіи новаго времени являлся до сихъ поръ хотя и болѣе блестящій,—но менѣе оригинальный—Джордано Бруно.

Основную точку кузанской системы образуетъ двѣ темы—человѣческое познаніе и отношеніе Бога къ міру. Познаніе бываетъ четырехъ степеней: низшая—*чувство* (съ воображеніемъ), доставляющее лишь отрывочныя картины; далѣе идетъ *разсудокъ* (ratio), который отвлекаетъ, опредѣляетъ время и пространство, оперируетъ съ числами и даетъ имена, онъ по принципу противорѣчія раздѣляетъ крайности; третью степень занимаетъ спекулятивный *разумъ* (intellectus), для котораго уже возможно сопоставленіе крайностей, наконецъ, на самой высшей ступени стоитъ *созерцаніе* (visio sine comprehensione, intiutio, unio, filiatio), для котораго всѣ крайности совпадаютъ въ безконечномъ единствѣ. Лишь очень рѣдко достигается вершина такого мистическаго созерцательнаго познанія, на которой душа соединяется съ Богомъ, такъ какъ здѣсь отпадаетъ противоположность субъекта и объекта; и это потому, что очень трудно устранить чувственныя картины и подобія, которыя, примѣшиваясь къ созерцанію, интуиціи, затемняютъ ее. Именно въ уразумѣніи этой непонятности безконечнаго мы и имѣемъ вѣрное знаніе о Богѣ; въ этомъ и заключается смыслъ упомянутаго знающаго незнанія—docta ignorantia. Однако указанныя степени познанія не могутъ быть строго разграничены; высшая степень познанія заключаетъ въ себѣ всѣ низшія, и сама въ свою очередь дѣйствуетъ въ нихъ. Разсудокъ

*) Р. Циммерманъ. Статья о Н. К., какъ предшественникѣ Лейбница въ VIII томѣ „Sitzungsberichte der phil.—hist. Klasse ber Acad. d. Wissen“. Вѣна 1852., Р. Фалькенбергъ „Grundzüge d. Phil. des N. K. mit besonderer Berücksichtigung der Lehre vom Erkennen“ Бреславль 1880., Р. Эйкенъ. „Beiträge zur Gesch. d. neuer. Philos“. Гейдельбергъ 1886, I. Ибингеръ. „Die Gotteslehre des N. K.“ Мюнстеръ 1888., Важнѣйшія сочиненія Н. К. изданы въ нѣмецкомъ переводѣ Шарпфомъ. Фрейбургъ 1862.

не можетъ разчленять, если ощущеніе не даетъ ему предварительной картины подлежащаго разчлененію; разумъ только тогда обобщаетъ, когда разсудокъ даетъ ему для обобщенія разчлененный матеріалъ; съ другой стороны разсудокъ, какъ сознаніе, присутствуетъ въ чувствахъ, а единство разума свѣтитъ разсудку при его работѣ разчлененія. Такимъ образомъ различные способы познанія вовсе не являются отдѣльными самостоятельными силами, а лишь системой взаимно воздѣйствующихъ и одна изъ другой вытекающихъ модификацій единой основной силы. Участіе отмѣчающаго и разчленяющаго разума въ чувственномъ воспріятіи совершенно не средневѣковое воззрѣніе: схоластика стремилась рѣзко раздѣлить способности познанія ученіемъ, что единичное ощущается чувствомъ, а общее мыслится разсудкомъ. Далѣе, идея Николая, на которой онъ основываетъ свое ученіе о безсмертіи, также говоритъ о новомъ времени: по его мнѣнію, пространство и время — созданіе человѣческаго разсудка; поэтому они конечно не могутъ побѣдить создавшаго ихъ духа, который, какъ творецъ, сильнѣй своихъ произведеній.

Утвержденіе о предположительномъ характерѣ нашего знанія установляетъ, что абсолютная точная истина остается на вѣки отъ насъ скрытой; но въ тоже время оно и ободряетъ насъ приближаться къ ней до послѣдней возможности болѣе правильными догадками. Есть извѣстныя ступени истины, и каждое отдѣльное предположеніе не можетъ быть признано ни абсолютно ложнымъ, ни совершенно истиннымъ. Предположеніе — только тогда заблужденіе, если на немъ останавливаются, какъ на конечномъ рѣшеніи вопроса, забывая о недостаточности человѣческаго познанія. Сократовское изреченіе „я знаю, что ничего незнаю“ зоветъ насъ вовсе не къ отчаянію и отреченію отъ изслѣдованія, а на оборотъ къ энергическому изученію. Задачей спекулятивнаго мышленія является все глубже проникать въ тайну Божества, хотя конечно послѣднее слово этой тайны мы узнаемъ лишь въ загробной жизни. Самое лучшее средство для мышленія представляетъ математика съ ея понятіемъ безконечнаго и чудесными отношеніями чиселъ; какъ въ безконечномъ шарѣ совпадаетъ окружность и центръ, такъ точно и Божественное существо превозносится надъ всѣми противоположностями; какъ изъ единицы образуются всѣ остальныя числа, такъ изъ безконечнаго — путемъ развитія — выводится конечное. Господствующее значеніе при постепенномъ строеніи міра нужно отнести къ числу 10 (Денаръ), какъ къ суммѣ первыхъ четырехъ чиселъ: отношеніе между собой разума, раз-

судка, фантазіи и чувства въ человѣческомъ познаніи; такое же, такъ какъ въ объективной сферѣ отношеніе Бога, духа, души и тѣла; таково же, далѣе, отношеніе безконечности, мысли, жизни и бытія; таково же, наконецъ, отношеніе абсолютной Божеской необходимости конкретной вселенской необходимости, реальности индивидуумовъ и возможности матеріи. Далѣе рядомъ проявляютъ свою мощь числа четыре (Quaternar) и три (Ternar): міръ различается на ступени — вѣчности, нетлѣнности и временнаго чувственнаго міра или истины, вѣроятности и путаницы. Божеская Троичность отражается повсюду — въ мірѣ, какъ творящее, сотворенное и любовь; въ духѣ — какъ творческая сила, понятіе и воля. Троичность Божества высказывается весьма различно: субъектъ, объектъ и актъ познанія, творческій духъ, мудрость и доброта, бытіе, сила и дѣйствіе, преимущественно же — единство, равенство и соединеніе обоихъ.

Богъ относится къ міру, какъ единство, тождество и компликація къ разнообразію, измѣнчивости и экспликаціи, какъ необходимость къ случайности, какъ законченная реальность къ одной только возможности. Однако при этомъ разнообразіе участвуетъ въ единствѣ и получаетъ отъ послѣдняго свою реальность; разнообразіе это не противорѣчитъ единству и не исключается послѣднимъ. Богъ Троиченъ только какъ Творецъ міра и въ отношеніи къ послѣднему; самъ же по себѣ Онъ абсолютное единство и безконечность, которой — нечего другого противопоставить, которая въ одно время есть и не есть все существующее, которая, наконецъ, какъ училъ еще ареопагитъ, легче опредѣляется отрицательными, чѣмъ положительными признаками. Такъ, гораздо правильнѣе отрицать, чѣмъ утверждать, что Богъ — свѣтъ, истина, духъ — и это потому, что Онъ безконечно выше всего того, что можетъ быть названо словами; Онъ — невыразимый, непостижимый, сверхъ единый, сверхъ абсолютный. Въ мірѣ каждый предметъ имѣетъ рядомъ съ собой большее или меньшее; Богъ же абсолютно величайшее и наименьшее; по принципу *coincidentia oppositorum* абсолютный максимумъ и минимумъ совпадаютъ. Все существующее въ мірѣ, какъ конкретное и абсолютное, существуетъ въ Богѣ простымъ и всеобщимъ образомъ; все въ мірѣ существуетъ лишь какъ незаконченное стремленіе, какъ возможность, требующая для своего осуществленія постепеннаго развитія, — въ Богѣ же все это — законченная дѣйствительность. Онъ осуществленіе всего возможнаго, бытіе — возможность, possest (можетъ и есть). Такъ какъ въ этой абсолютной дѣятельности заключается предположеніе и причина всякой конечной

возможности и дѣятельности, то она можетъ быть обозначена просто возможностью (posse ipsum), въ противоположность другимъ опредѣленнымъ проявленіямъ силы бытія, жизни, ощущенія, мысли и желанія.

Хотя эти опредѣленія и весьма рѣзко оттѣняютъ противоположность между міромъ и Богомъ, совершенно въ духѣ дуалистическаго воззрѣнія христіанства, тѣмъ не менѣе въ другихъ мѣстахъ это воззрѣніе смягчается, а порой и совсѣмъ отрицается въ пользу пантеизма, указывающаго на новое время. Непосредственно за утвержденіемъ объ отсутствіи всякой соизмѣримости между конечнымъ и безконечнымъ развивается очевидно противорѣчащая мысль, что Богъ ровно на столько превышаетъ разумъ, насколько послѣдній превышаетъ разсудокъ, а разсудокъ—чувство; или что Богъ такъ относится къ мысли, какъ мысль къ жизни и жизнь къ бытію. У Николая есть и еще болѣе смѣлыя выраженія: онъ называетъ вселенную чувственнымъ измѣнчивымъ Богомъ, человѣка—очеловѣченнымъ Богомъ или поставленной въ человѣческія отношенія безконечностью, твореніе—созданнымъ Богомъ или конечной безконечностью. Этимъ онъ хочетъ указать, что Богъ и міръ по существу одинаковы и различаются лишь по формѣ существованія; что одно и то же бытіе и дѣятельность проявляются въ Богѣ абсолютнымъ, а въ системѣ творенія относительнымъ и ограниченнымъ образомъ. Три новѣйшія идеи — безконечность вселенной, связь всего существующаго и всеобъемлющее богатство индивидуальности — были главными силами, влекшими Николая Кузанскаго отъ дуализма къ пантеизму. И у вселенной есть своя безконечность — это не абсолютная, внѣ времени и пространства, безконечность, а ослабленная, конкретная, — именно безграничное протяженіе въ пространствѣ и безконечное существованіе во времени. Вселенная — и единство, но не просто единство, возвышающееся надъ множественностью и разнообразіемъ, а расчлененное множественностью и затемненное послѣдней. Въ извѣстномъ смыслѣ безконеченъ и индивидуумъ; онъ носитъ въ себѣ все существующее, отражаетъ весь міръ со своей ограниченной точки зрѣнія; онъ является сокращеннымъ, резюмированнымъ изображеніемъ вселенной. Подобно членамъ тѣла — рукамъ, ногамъ, глазамъ, находящимся въ тѣснѣйшей связи и не могущимъ обойтись другъ безъ друга,—каждый предметъ связанъ съ другимъ,—послѣдній различается отъ него и вмѣстѣ съ тѣмъ вполнѣ ему соотвѣтствуетъ. Каждый предметъ заключаетъ въ себѣ всѣ остальные и самъ

въ нихъ заключается. Все заключается во всемъ, такъ какъ все заключается въ Богѣ и вселенной и Богъ и вселенная во всемъ. Человѣкъ въ высокой степени микрокосмъ (parvus mundus), зеркало всего: онъ не только, какъ всѣ остальныя существа, заключаетъ въ себѣ все существующее, но и сознаетъ свое богатство, можетъ развить его до сознательнаго представленія предметовъ. Совершенство какъ цѣлаго, такъ и частей въ томъ и состоитъ, что высшее находится въ низшемъ, причина въ дѣйствіи, видъ въ индивидуумѣ, душа въ тѣлѣ, разумъ въ чувствѣ — и наоборотъ. Совершенствованіе есть лишь осуществленіе потенціальнаго владѣнія, развитіе способностей и возвышеніе безсознательнаго до сознательнаго. Въ этомъ мы находимъ зародышъ философіи Бруно и Лейбница.

Итакъ, въ ученіи о Богѣ Николая Кузанскаго замѣчается борьба двухъ тенденцій — христіанско-дуалистической и новой пантеистической; но и кромѣ этого во многихъ другихъ пунктахъ для изслѣдователя ясно видна борьба — не сознаваемая самимъ мыслителемъ— борьба между средневѣковымъ и новымъ міровоззрѣніемъ. Мы не можемъ слѣдить въ подробностяхъ за этимъ интереснымъ раздвоеніемъ и лишь въ общихъ чертахъ выдѣлимъ приростъ новаго отъ остатковъ стараго. Новъ интересъ къ древнимъ философамъ — изъ нихъ особенно привлекали Николая Пиѳагоръ, Платонъ и неоплатоники; новъ его интересъ къ изученію природы *), — онъ уже учитъ не только о безконечности вселенной, но и о движеніи земли. Новость—и высокая оцѣнка математики, служившей впрочемъ для Николая неоднократно только для игры въ символику чиселъ, и оптимизмъ, — міръ для Николая отраженіе Божества, каждая вещь совершенство въ своемъ родѣ, дурное только отставаніе по дорогѣ къ добру. Новъ далѣе интеллектуализмъ Николая: познаніе — основная дѣятельность и главная задача духа, вѣра — недоразвитое знаніе, желаніе и чувство — сами собой разумѣющіеся побочные результаты мышленія, познаніе — возвращеніе сотвореннаго къ Богу, какъ своему Творцу, — слѣдовательно противоположность творенію. Новы наконецъ форма и употребленіе, которыя получаютъ здѣсь стоико-неоплатоническое понятіе объ индивидуальности, мысль о развитіи и идеа-

---

*) Къ изученію естественныхъ наукъ, а также географіи, какъ разъ въ то время снова ожившей, нашъ философъ былъ привлеченъ своимъ флорентинскимъ другомъ Паоло Тосканелли. Николай Кузанскій выгравировалъ на мѣди (сравни S. Ruge, Globus т. 60 № 1, 1891), первую карту Германіи, которая была закончена лишь много времени спустя послѣ его смерти.

листическое воззрѣніе, превращающее предметъ мышленія въ продукты послѣдняго *). Однако послѣднюю мысль сильно сдерживалъ у Николая номинализмъ, признающій въ понятіяхъ духа лишь абстрактныя отпечатки, а не основныя картины предметовъ. Также *explicatio, evolutio*, развитіе не вездѣ еще у Николая проводятся въ теперешнемъ смыслѣ прогресса, развитія къ высшему. Они совершенно безразлично обозначаютъ происхожденіе множества изъ единства, въ которомъ множество было заключено; при этомъ безразлично, представляетъ ли образованіе этого множества усиленіе или наоборотъ ослабленіе. По большей части ему даже complicatio представляется болѣе совершеннымъ состояніемъ. (Complicatio у него всегда употребляется въ смыслѣ первоначальнаго зародышеваго состоянія и никогда, какъ у Лейбница, въ смыслѣ возвращенія къ такому состоянію). Главными примѣрами отношенія complicatio и explicatio являются принципы, единица, духъ и Богъ; въ принципахъ въ зародышевомъ состояніи находится и изъ нихъ развивается наука, изъ единицы — числа, изъ духа — акты познанія и изъ Бога всѣ творенія. Такое примѣненіе принципа развитія можетъ показаться неяснымъ и неловкимъ, тѣмъ не менѣе въ немъ безспорно открыто новое, многообѣщающее; на лицо также и радостное сознаніе его плодотворности. Изъ безчисленныхъ чертъ, отмѣченныхъ средневѣковымъ духомъ нужно указать на большое количество соображеній о Богочеловѣкѣ (вся третья книга „ученаго незнанія“) и объ ангелахъ. Однако и здѣсь видно измѣненіе въ томъ отношеніи, что земное и божественное поставлены въ самой тѣсной связи, тогда какъ у Ѳомы Аквинскаго, напримѣръ, они образуютъ два совершенно отдѣльныхъ міра. Вообще новое міровоззрѣніе у Николая Кузанскаго на половину перемѣшано съ средневѣковымъ. Нужно было $1^1/_2$ столѣтія, пока сдѣлавшіяся уже хрупкими оковы окончательно распались подъ руками болѣе смѣлаго Джордано Бруно.

2. Возстановленіе и опроверженіе античной философіи.

Италія—родина возрожденія, она же мѣсто рожденія замѣчательныхъ новыхъ идей, придающихъ духовной жизни XVI вѣка характеръ бодраго стремленія къ далекимъ и рискованнымъ цѣлямъ. Одушевленіе къ античной литературѣ было пробуждено здѣсь

*) О новомъ въ ученіи Николая о правѣ и государствѣ см. Гирке „Das deutsche Genossenschaftsrecht“ 1881 3-й томъ § 11.

отечественными поэтами Данте (1300), Петраркой (1341) и Боккачіо (1350); одушевленіе это нашло себѣ пищу въ приливѣ въ Италію греческихъ ученыхъ; часть этихъ послѣднихъ прибыла въ Италію по приглашенію на церковный соборъ въ Феррарѣ и Флоренціи (1438), созванный съ цѣлью объединенія церквей; въ числѣ такихъ приглашенныхъ были между прочимъ Плетонъ и его ученикъ Виссаріонъ, между же приглашавшими на соборъ посланъ былъ Николай Кузанскій. Другая часть грековъ бѣжала въ Италію послѣ завоеванія Константинополя турками (1453). Въ 1440 г., по иниціативѣ Георгія Гемиста Плетона *) и подъ покровительствомъ Козьмы Медичи основалась платоновская академія; знаменитѣйшій ея членъ Марсиліо Фичино перевелъ на латинскій языкъ призведенія Платона и неоплатониковъ. Сочиненія Плетона („различіе между Платономъ и Аристотелемъ“), Виссаріона („Противъ клевещущаго на Платона“ 1469—эта книга является отвѣтомъ на „Сравненія Платона и Аристотеля “послѣдователя Аристотеля Георгія Трапезундскаго (1464), направленное противъ вышеупомянутой книги Плетона) и Фичино („Платоновская теологія“) ясно показываютъ, что въ это время держались платонизма религіознаго, мистическаго и ярко окрашеннаго неоплатонизмомъ. Еще для Виссаріона, Фичино и эклектиковъ позднѣйшей академіи едва ли было какое либо существенное различіе между тѣмъ, чему училъ Платонъ, Аристотель и христіанство. Скоро это сліяніе разнородныхъ элементовъ пошло значительно дальше. Два Пико (Іоаннъ Пико де Мирандола † 1494 и его племянникъ Францъ † 1533) и находившійся подъ вліяніемъ перваго изъ нихъ Іог. Рейхлинъ („de verbo mirifico“ 1494, de arte cabbalistica 1517) ввели въ кругъ платоновской философіи іудейское тайное ученіе Каббалы, а кельнецъ Корн. Агриппа Неттесгеймъ („de occulta philosophia“ 1510, ср. Зигвартъ, Kleine Schriften I, стр. 1 и сл.) еще болѣе запуталъ эту смѣсь, присоединивши къ ней еще и магическое искусство. Здѣсь уже замѣчается стремленіе новаго духа покорить себѣ природу, но онъ еще неопытенъ и не умѣетъ выбирать средства; скоро сама природа добровольно откроетъ свои тайны предъ наблюденіемъ и разумнымъ изученіемъ, чародѣйскому же понужденію она не поддается. Подобную же авантюристическую

*) Плетонъ умеръ въ преклонныхъ лѣтахъ въ 1450 г. Его главное сочиненіе «Законъ» было сожжено его противникомъ, приверженцемъ Аристотеля Георгіемъ Соларіемъ, впослѣдствіи константинопольскимъ патріархомъ подъ именемъ Геннадія. Опубликованные до сожженія отрывки сохранились и до нашего времени. О жизни и ученіи Плетона см. Фрицъ Шульце «G. G. Plethon» Jena 1874.

фигуру представляетъ Филиппъ Авреолъ Теофрастъ Бомбастъ Парацельсъ изъ Гогенгейма (1493—1541). Этотъ много пропутешествовавшій швейцарецъ предпринялъ обновленіе медицины изъ химіи. Его произведенія изданы Гузеромъ, Страсбургъ 1616 — 1618. О немъ Зигвартъ «Kleine Schriften» I, стр. 25 и сл., Эйкенъ «Beiträge zur Gesch. d. neuer. Philos.» 32 и сл., Лассвицъ «Gesch. d Atom.» I стр. 294 и сл. Философія — познаніе природы; къ ней и должно стремиться путемъ наблюденія и мышленія; мышленіе безъ опыта и колѣнопреклоненіе предъ бумажной мудростью предковъ не приведутъ къ цѣли. Міръ—живое цѣлое; онъ имѣетъ свои возрасты подобно человѣку, микрокосму, въ которомъ въ экстрактѣ соединено все содержаніе макрокосма. Первоначально всѣ предметы составляли единство и были безразлично заключены, какъ въ сѣмени, въ созданной Богомъ prima materia; отсюда уже начало путемъ обособленія выступать многое со своими различными формами и красками. Развитіе теперь идетъ такимъ образомъ, что въ каждомъ родѣ заканчивается то, что въ немъ заложено. И это развитіе остановится не ранѣе, чѣмъ будетъ исполнено все возможное въ природѣ и исторіи. Однако во всемъ многообразіи явленій дѣйствуетъ одна и таже жизнь природы, одни и тѣже законы управляютъ человѣческимъ организмомъ и всей вселенной; что въ человѣкѣ скрыто, въ природѣ открывается глазамъ, поэтому человѣка должно познавать изъ міра. Жизнь природы совершается путемъ химическаго разложенія и соединенія веществъ. Послѣднія составныя части, къ которымъ приводитъ анализъ, суть три основныхъ субстанціи или первоначальныя эссенціи; это—ртуть, сѣра и соль, но подъ ними нужно понимать нѣчто болѣе принципіальное, чѣмъ одноименныя эмпирическія вещества; Меркурій, дѣлающій вещества жидкими, Сульфуръ—горючими и Соль—прочными и неподвижными. Изъ нихъ слагаются четыре стихіи, а эти послѣднія управляются каждая своими стихійными духами: земля—гномами или пигмеями, вода—ундинами или нимфами, воздухъ— сильфами и огонь—саламандрами (къ этому и вообще ко всему ученію Парацельса ср. два монолога Фауста у Гете). Эти стихійные духи не личныя демоническія существа, а только силы или тонкія вещества. Жизненный принципъ, *Архей*, индивидуализированная всеобщая жизненная сила (Вулканъ), приписывается каждому отдѣльному существу, въ томъ числѣ и человѣку. Болѣзнь—стѣсненіе этой жизненной силы «противными» силами, частью земного, частью сидеральнаго происхожденія; лѣкарства поэтому нужно выбирать такимъ образомъ, чтобы помогать Архею противъ его враговъ. Человѣкъ однако больше природы, онъ не только универсальное животное, заключающее въ себѣ, какъ цѣлое, все, что въ другихъ существахъ отрывочно; кромѣ того онъ носитъ образъ и подобіе Бога и можетъ при помощи разума совершенствоваться. По Парацельсу различаются три міра: элементарный или земной, звѣздный или небесный и духовный или Божескій. Эти три міра находятся въ симпатическомъ взаимодѣйствіи. Въ человѣкѣ имъ соотвѣтствуютъ—тѣло, питающееся элементами, духъ, получающій помощью своей силы представленія пищу въ видѣ чувствъ и мыслей отъ звѣздныхъ духовъ, и безсмертная душа, находящая пищу въ вѣрѣ во Христа. По этому естествознаніе, астрономія и теологія являются опорами антропологіи и, въ конечномъ счетѣ, медицины. Фантастическая медицина Парацельса нашла много приверженцевъ на практикѣ и въ теоріи *). Назовемъ изъ его почитателей и продолжателей Р. Флюдда († 1637) и Ванъ-Гельмоновъ, отца († 1649) и сына (1699).

И другія античныя системы возродились рядомъ съ платонизмомъ: стоическую восхваляли Юстусъ Липсіусъ (1606) и Каспаръ Шоппе (Сціоппіусъ род. 1562), эпикурейскую—Гассенди (1647), въ тоже время логики и риторы примкнули къ Цицерону и Квинтиліану. Таковы Лаврентій Валла († 1457), Р. Агрикола († 1485) испанецъ Люд. Вивесъ, замѣнившій въ изслѣдованіи аристотелевскій авторитетъ методической оцѣнкой опыта, и Марій Низолій (1553), «Antibarbarus» котораго переизданъ Лейбницемъ въ 1670 г.

Приверженцы Аристотеля раздѣлились на двѣ группы; одна изъ нихъ придерживалась натуралистическаго изложенія греческаго толкователя Александра Афродизійскаго (около 200), другая—пантеистическаго толкованія арабскаго коментатора Аверроэса († 1198). Наиболѣе острый характеръ носилъ ихъ споръ о безсмертіи души, разыгравшійся главнымъ образомъ въ Падуѣ. Александристы утверждали, что по Аристотелю душа смертна, а аверроисты—что общая всѣмъ людямъ разумная часть безсмертна. Къ этому присоединился вопросъ о согласованіи Аристотелевскаго ученія съ церковнымъ, а послѣднее говоритъ объ индивидуальномъ безсмертіи. Выдающійся изъ аристотельянцевъ возрожденія—Петръ Помпонацій («de immortalitate animae»

*) На великомъ педагогѣ Амосѣ Коменскомъ (1592—1670) замѣчается вліяніе Парацельса, а также Вивеса и Кампанеллы; пансофическія сочиненія Амоса появились 1637—68 гг. О немъ Паппенгеймъ, Берлинъ 1871, Квѣксала—лейпцигская докторская диссертація 1886, Вальтеръ, Мюллеръ, Дрезденъ 1887.

1516, «de fato, libero arbitrio, providentia et praedestinatione») стоялъ на сторонѣ александристовъ, въ противоположномъ лагерѣ сражались Ахиллинъ и Нифъ. Посредствующее или во всякомъ случаѣ менѣе рѣшительное положеніе занимаютъ Цезальпинъ (1603), Цабарелла и Кремонини. Другіе, какъ Фабій Стапулензій въ Парижѣ (1500) и Дезид. Эразмъ (1520) больше занимались исправленіемъ текста Аристотеля, чѣмъ его философскими убѣжденіями.

Изъ антиаристотельянцевъ особенно выдаются только два знаменитыхъ имени: пользовавшійся большимъ вліяніемъ французъ Петръ Рамусъ и нѣмецъ Таурелдусъ. Pierre de la Ramée (убитъ въ Вароѳомееву ночь 1572) въ своихъ „aristotelicae animadversiones" (1543) нападаетъ на (неестественную и неупотребительную) логику Аристотеля. Онъ порицаетъ въ ней тоже, что и упомянутые цицероньянцы— отдѣленіе отъ логики реторики. Въ „institutiones dialecticae" Рамусъ даетъ опытъ своей собственной логики, которая несмотря на формализмъ создала въ Германіи школу. О Рамусѣ Ваддингтонъ въ латинскомъ и французскомъ сочиненіи Парижъ 1849 и 1855. Совершенно одиноко стоитъ Николай Экслейнъ, латинизированная фамилія Тауреллусъ (род. 1547 г. въ Мэмпельгардѣ, ум. 1606 профессоромъ медицины въ Альторфскомъ университетѣ). Онъ сохранялъ свою независимость противъ всѣхъ философскихъ и религіозныхъ партій. Важнѣйшія изъ его сочиненій — „philosophiae triumphus" 1573, „synopsis Aristotelis metaphysicae" 1596, „Alpes caesae" (противъ Цизальпина, на что намекаетъ заглавіе) 1597 и „de rerum aeternitate" 1604. О немъ писалъ Шмидъ-Шварценбергъ 1860, 2-е изданіе 1864. Мышленіе Тауреллуса обращается къ идеалу христіанской философіи; онъ не считаетъ этотъ идеалъ достигнутымъ схоластикой, ибо схоластика вѣритъ по христіански, а мыслитъ при своемъ слѣпомъ преклоненіи предъ Аристотелемъ по язычески. Для устраненія такого раздвоенія ума и сердца должно возвратиться въ религіи отъ различныхъ исповѣданій къ самому христіанству, а въ философіи отъ авторитетовъ къ разуму. Должно стараться стать не лютераниномъ или кальвинистомъ, а просто христіаниномъ, должно судить по извѣстнымъ основаніямъ, а не клясться Аристотелемъ, Аверроэсомъ или Ѳомой Аквинскимъ. Одинъ и тотъже Богъ—первоисточникъ истины—и разума и вѣры. Философія—фундаментъ теологіи, теологія — критерій и завершеніе философіи. Философія выходитъ изъ дѣйствій, доступныхъ нашимъ чувствомъ, и ведетъ къ сверхчувственному и первопричинѣ; теологія идетъ какъ разъ обрат-

нымъ путемъ. Къ философіи относится все, что зналъ или могъ знать Адамъ до грѣхопаденія, — если бы онъ не прегрѣшилъ, то и знанія не было бы другого кромѣ философскаго. Разумъ учитъ насъ лишь нравственнымъ законамъ, но не спасительнымъ намѣреніямъ Бога; онъ не можетъ представить намъ въ надлежащемъ свѣтѣ наказаніе и добродѣтель. Поэтому послѣ грѣхопаденія разумъ привелъ бы насъ къ отчаянію, если бы откровеніе не открыло чудесной милости и искупленія. Такимъ образомъ Тауреллусъ смягчаетъ и старается свести къ гармоничному единству противоположность между Божеской и міровой истиной; эта противоположность наиболѣе рѣзко высказалась въ ученіи о «двойной истинѣ», по которому допускалось, что въ теологіи можетъ быть истинно то, что ложно въ философіи, и наоборотъ. За то и для Тауреллуса стоитъ неустранимой противоположность Бога и міра. Богъ не предметъ, хотя Онъ и есть все. Онъ чистое утвержденіе, все кромѣ него одинаково состоитъ изъ бытія и небытія и не можетъ безъ того и другого ни существовать, ни быть понятымъ: negatio non nihil est, alias nec esset nec intelligeretur, sed limitatio est affirmationis. Простое бытіе или простое утвержденіе значитъ тоже, что безконечность, вѣчность, единство, — свойства, неподходящія къ міру. Кто предметы считаетъ вѣчными, отрицаетъ Бога. Богъ и міръ стоятъ другъ противъ друга, какъ безконечная причина и конечное слѣдствіе. Подобно нашему философствующему духу, который не духъ Божій,—и вѣра, помощью которой человѣкъ приобщается къ служенію Христу, не изливается на насъ съ неба, а есть свободное развитіе человѣческаго духа и притомъ способность врожденная. Богъ въ этомъ случаѣ лишь помогающая, болѣе отдаленная причина: онъ устраняетъ то, что могло бы помѣшать проявленію силы вѣры. Такимъ образомъ здѣсь къ антипантеистическимъ тенденціямъ присоединяется еще и антиинтеллектуалистическая: бытіе и создаваніе прежде по времени и стоитъ выше, чѣмъ созерцаніе; дѣятельность Бога состоитъ не въ мысли, а въ творчествѣ, блаженство же человѣка не въ познаніи, а въ любви къ Богу, хотя послѣдняя и предполагаетъ первое. Человѣкъ, какъ самоцѣльность, безсмертенъ, и притомъ безсмертенъ весь человѣкъ, а не только его душа; наоборотъ чувственный міръ, предназначенный для размноженія людей, долженъ погибнуть. Надъ нимъ однако возникнетъ новый высшій міръ, предназначенный для блаженства человѣка. Уваженіе, которое показываетъ Лейбницъ по отношенію къ Тауреллусу, объясняется отчасти тѣмъ, что въ идеяхъ Тауреллуса онъ видѣлъ частью пред-

восхищенными свои собственныя. Къ числу такихъ въ теоріи познанія принадлежитъ близкое отношеніе, въ которое поставлены разсудокъ и чувство. Воспріимчивость не есть пассивность, а наоборотъ активность, только стѣсненная (тѣломъ). Всѣ науки врождены, всѣ люди потенціально философы (и, если они вѣрны своей совѣсти, христіане), духъ есть мыслимая и мыслящая вселенная. Натурфилософія Тауреллуса, признавая относительную истинность атомизма, считаетъ міръ состоящимъ при многихъ простыхъ субстанцій, связанныхъ формальнымъ единствомъ, и называетъ его прекрасно составленной системой цѣльностей. Въ философіи Тауреллуса затрагивается и вопросъ о происхожденіи зла. Онъ разрѣшается указаніемъ на свободу и ея злоупотребленіе. Наконецъ, нельзя не упомянуть о существенной заслугѣ Тауреллуса: подобно своимъ младшимъ современникамъ Галилею и Кеплеру онъ энергично возражалъ противъ аристотелевско-схоластическаго одушевленія тѣлеснаго міра и очеловѣченія его силъ. Такимъ образомъ онъ подготовлялъ выразившееся въ Ньютонѣ новое воззрѣніе на природу.

3. Итальянская натурфилософія.

Отъ обновителей и борцовъ за античную древность обращаемся къ людямъ, которые указали новые пути естествознанію, точно также между борьбой съ аристотелевскимъ авторитетомъ. Предшественникомъ новой школы нужно назвать врача Іерон. Кардануса изъ Милана (1501—1576). Его фантастическія склонности были обузданы, если не совсѣмъ подавлены, математическимъ образованіемъ. Въ то время какъ народъ съ покорной вѣрой принимаетъ догматы церкви, ученый долженъ всѣмъ пренебречь для истины. Мудрецы—рѣдкій классъ людей; они никого не обманываютъ и сами не поддаются обману; остальные же—либо обманщики, либо обманутые, либо и то и другое вмѣстѣ. Въ ученіи о природѣ Карданусъ выставляетъ два принципа—пассивный *матерію* (три холодныхъ и сырыхъ элемента) и дѣятельный, образующій, *міровую душу*. Она все проникаетъ, все приводитъ къ единству и проявляется въ видѣ теплоты и свѣта. Причины движенія—притяженіе и отталкиваніе; въ высшихъ существахъ они проявляются въ видѣ любви и ненависти. Также и сверхчеловѣческіе духи, демоны, подчинены механическимъ законамъ природы.

Знаменоносцемъ итальянской натурфилософіи считается Бернардинъ Телезій *) изъ Козенцы (1508—1588 „de rerum natura iuxta propria principia“ 1565, дополненное изданіе 1586). Онъ основалъ въ Неаполѣ научное общество, которое называлось Телезіанской или, по мѣсту рожденія Телезія Козенцской академіей. Вмѣсто аристотелевскихъ доктринъ выступаетъ эмпирика безъ предвзятыхъ мыслей; природу должно объяснять изъ нея самой и притомъ возможно меньшимъ количествомъ основныхъ принциповъ. Кромѣ пассивной матеріи для такого объясненія нужно еще двѣ силы, на взаимодѣйствіи которыхъ зиждется вся жизнь и бытіе: расширяющая теплота и стягивающій холодъ. Теплота имѣетъ свое мѣстопребываніе и исходный пунктъ въ солнцѣ, холодъ—въ землѣ. Особенное значеніе Телезій приписываетъ чувственному опыту, признавая однако и нематеріальный безсмертный духъ. Безъ чувственнаго опыта разсудокъ не могъ бы получить никакого прочнаго знанія. Въ теоріи познанія и въ морали Телезій сенсуалистъ: онъ считаетъ дѣятельность сужденія и мышленія выводимой изъ основной силы воспріятія; добродѣтели же онъ признаетъ различными внѣшними проявленіями стремленія къ самосохраненію, присущаго матеріи.

Обыкновенно вмѣстѣ съ Телезіемъ называютъ Франциска Патриція (1529—97). Онъ былъ профессоромъ неоплатонической философіи въ Феррарѣ и Римѣ. (Discussiones peripateticae 1581, nova de universis philosophia 1591). Патрицій соединилъ идеи Телезія съ неоплатоническими. Онъ признавалъ божественный основной свѣтъ, въ которомъ, какъ въ сѣмени, содержится все существующее. Изъ этого нематеріальнаго, духовнаго свѣта исходитъ свѣтъ небесный или эѳирный, а изъ этого послѣдняго земной, матеріальный. Самъ основной свѣтъ разчленяется на три лица: Единое и все (unomnia), единство или жизнь и духъ.

Итальянская натурфилософія достигаетъ высочайшаго пункта въ лицѣ Джордано Бруно и Кампанеллы. Изъ нихъ первый, хотя и жившій прежде, кажется болѣе прогрессивнымъ благодаря болѣе свободному положенію относительно церкви. Бруно родился въ

*) О Телезіи—Фіорентино 2 т. Неаполь 1872—74, К. Гейландъ «Erkenntnislehre u. Ethik des T.» лейпцигская докторская диссертація 1891. Сравн. далѣе Рикснеръ и Зиберъ «Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker am Ende des XVI u. am Anfang des XVII Jahrhundert» Сульцбахъ 1819—26, семь тетрадей, изъ нихъ 2—6 посвящены Карданусу, Телезію, Патрицію, Бруно и Кампанеллѣ, первая (2 изд. 1829) Парацельсу и 7-ая старшему (Іог. Бапт.) Ванъ-Гельмону.

1548 г. въ Нолѣ, воспитывался въ Неаполѣ, бѣжалъ изъ доминиканскаго монастыря и жилъ, очень часто мѣняя мѣсто пребыванія, въ Швейцаріи, Франціи, Англіи и Германіи.

По возвращеніи на родину онъ былъ арестованъ въ Венеціи, не исполнилъ требованія отречься отъ своихъ ученій, просидѣлъ въ Римѣ семь лѣтъ въ тюрьмѣ и затѣмъ былъ казненъ на кострѣ 17 февраля 1600 г. Его землякъ Ванини испыталъ ту же участь въ Тулузѣ въ 1619 г. Между произведеніями Бруно особенно важны, кромѣ трехъ латинскихъ дидактическихъ стихотвореній (Франкфуртъ 1594) еще итальянскіе „Діалоги о причинѣ, принципѣ и единомъ" Венеція, 1584, нѣмецкій переводъ Лассона 1872. Итальянскія сочиненія Бруно изданы Вагнеромъ въ Лейпцигѣ (1829) и Де-Лагардомъ въ Геттингенѣ (2 т. 1888), латинскія же вышли въ Неаполѣ въ трехъ томахъ (1880, 86 и 91 гг.). Страстная, полная фантазіи натура, Бруно, какъ мыслитель, не обладалъ творческими способностями. Онъ заимствовалъ идеи, которыя проповѣдывалъ съ такимъ пламеннымъ воодушевленіемъ и вдохновеннымъ краснорѣчіемъ, у Николая Кузанскаго и Телезія. На перваго онъ жалуется, что священническая ряса мѣшаетъ ему иногда сдѣлать болѣе свободный шагъ мысли. Кромѣ этихъ двухъ, онъ очень высоко ставитъ еще Пиѳагора, Платона, Лукреція, Раймунда Лулла и Коперника *). Онъ образуетъ мостъ между Николаемъ Кузанскимъ и Лейбницемъ, а также между Карданусомъ и Спинозой. Къ послѣднему онъ подходитъ своимъ натуралистическимъ понятіемъ о Богѣ. Богъ есть первопричина, постоянно присутствующая во вселенной; существенное Его свойство представляться или открываться. Онъ—дѣйствующая природа, тогда какъ безчисленные міры — природа, на которую дѣйствуютъ. У Лейбница Бруно предвосхитилъ ученіе о монадахъ, какъ индивидуальныхъ постоянныхъ элементахъ существующаго. Въ нихъ образуютъ единство вещество и форма — два принципа, не соотвѣтственно истинѣ раздѣленные Аристотелемъ, какъ чуждые другъ другу. Характери-

*) Николай Коперникъ (1473 — 1543) родился въ Торнѣ, изучалъ астрономію, право и медицину въ Краковѣ, Болоньѣ и Падуѣ и умеръ въ Фрауэнбургѣ каноникомъ. Его сочиненіе «de revolutionibus orbium caelestium» посвящено Павлу III и появилось въ Нюренбергѣ въ 1543 г. съ предисловіемъ проповѣдника Андрея Озіандера. Послѣдній отмѣчаетъ, что геліоцентрическая система неболѣе какъ гипотеза, построенная только какъ основаніе для астрономическихъ вычисленій. Копперникъ пришелъ къ своей теоріи болѣе путемъ спекуляціи, чѣмъ наблюденія; первое побужденіе ему дало пиѳагорейское ученіе о движеніи земли. О Копперникѣ Леоп. Проле I т.—біографія, II т.—основы ученія, Берлинъ 1883, 84 и К. Логмейеръ въ «Sybels Histor. Zeitschr». Томъ 57, 1887.

стическія черты философіи Бруно составляютъ нераздѣльность пантеистическихъ и индивидуалистическихъ идей, одухотвореніе всего и безконечность міра, наконецъ религіозное отношеніе къ вселенной и мечтательное обожествленіе природы, —природа и міръ для него совершенство; все, міровая душа и Богъ для него почти однозначущи, даже матерія получаетъ названіе божественнаго существа. О Бруно (въ нѣсколько энтузіастическомъ тонѣ) Г. Брунгоферъ, Лейпцигъ 1882, кромѣ того, Зигвартъ «Kl. Schriften» I т. стр. 49 и слѣд.

Бруно закончилъ систему Коперника; онъ устранилъ кору изъ неподвижныхъ звѣздъ, которой окружали нашу солнечную систему еще Коперникъ и Галилей, и открылъ такимъ образомъ вѣру въ неизмѣримость вселенной. Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ устранилъ аристотелевскую противоположность земного и небеснаго. Въ безконечномъ, наполненномъ эѳиромъ пространствѣ движутся безчисленныя звѣзды, и ни одна изъ нихъ не образуетъ центральнаго пункта вселенной. Неподвижныя звѣзды—солнца, окруженныя подобно нашему планетами. Звѣзды состоятъ изъ тѣхъ же веществъ, что и земля, и движутся своими собственными душами или формами; каждая изъ нихъ — живое существо, и на каждой живетъ многое множество живыхъ существъ различныхъ степеней совершенства, причемъ человѣкъ занимаетъ далеко не наивысшую изъ этихъ степеней. Всѣ организмы составлены изъ мельчайшихъ элементовъ, монадъ или minima; каждая монада—зеркало всего, она одновременно и тѣлесна и духовна, и матерія и форма; монады вѣчны, постоянно же измѣняются ихъ соединенія. Вселенная безконечна и во времени и въ пространствѣ. Развитіе никогда не остановится, такъ какъ неисчерпаемо количество формъ, дремлющихъ въ нѣдрахъ матеріи. Абсолютное есть то основное единство, возвышающееся надъ всѣми противоположностями, изъ котораго развивается и въ которомъ остается заключеннымъ все—всякое твореніе. Все—едино, оно происходитъ изъ Бога и заключено въ Богѣ. Въ живомъ единствѣ вселенной поддаются различенію, но не раздѣлены двѣ стороны: духовная (міровая душа) и тѣлесная (всеобщая матерія). Міровой разумъ проникаетъ во всякое время и величайшее и мельчайшее, только въ различныхъ степеняхъ. Онъ связываетъ все въ единое великое соединеніе, и такимъ образомъ въ общемъ исчезаетъ борьба и противорѣчіе отдѣльныхъ вещей, онѣ растворяются во всеобщей гармоніи. Кто такъ смотритъ на природу, тотъ переполняется уваженіемъ къ безконечному и склоняетъ свою волю предъ божественнымъ закономъ; изъ истинной науки вырос-

таетъ истинная религія и истинная нравственность—духовныхъ героевъ, героическихъ существъ.

Ѳома Кампанелла *) не менѣе Бруно заимствовалъ отъ Николая Кузанскаго; калабріецъ родомъ, какъ Телезій, сочиненія котораго отклонили его отъ Аристотеля, доминиканецъ, какъ Бруно, Кампанелла былъ арестованъ по безосновательному подозрѣнію въ заговорѣ противъ испанскаго правительства, двадцать семь лѣтъ просидѣлъ въ тюрьмѣ и вскорѣ по полученіи свободы умеръ въ Парижѣ (1568—1639). Возобновляя древнюю мысль, онъ указываетъ въ противоположность писанному кодексу Библіи на живую книгу природы, которая точно также представляетъ божественное откровеніе. Теологія основывается на вѣрѣ, философія на наблюденіи. Въ теологіи Кампанелла согласно традиціямъ ордена примыкалъ къ Ѳомѣ Аквинскому. Философія въ своей созидательной части заключаетъ математику и логику, въ положительной—науку о природѣ и морали, метафизика же трактуетъ высшія предположенія и конечныя причины, первопричины. За исходный пунктъ Кампанелла подобно своему предшественнику Августину и преемнику Декарту принимаетъ несомнѣнную очевидность собственнаго существовенія духа; отъ него онъ поднимается къ очевидности существованія Бога. Къ первому надежному познанію, что я существую, примыкаютъ три слѣдующія: мое существованіе состоитъ изъ дѣятельностей силы, знанія и желанія; я конеченъ и ограниченъ, сила, мудрость и любовь въ человѣкѣ всегда перемѣшиваются съ ихъ противоположностями—безсиліемъ, глупостью и ненавистью; моя сила, знаніе и желаніе направляется не только на настоящее. Существованіе Божества вытекаетъ изъ представленія его въ насъ, а это представленіе мы можемъ воспринять только отъ самого безконечнаго. Невозможно такой незначительной части вселенной, какъ человѣкъ, изъ самой себя выработать идею существа, неизмѣримо величайшаго, чѣмъ все существующее. Я понимаю существо Бога изъ моего собственнаго такимъ образомъ: отъ послѣдняго, въ которомъ, какъ во всемъ конечномъ, перемѣшано бытіе и не бытіе, я отдѣляю въ мысляхъ всякую ограниченность и отрицаніе, возвышаю до безконечности всѣ положительныя свойства—мочь, знать и желать или силу, мудрость и любовь; на это существо, чистое утвержденіе, я и переношу все *сущее*, исключая все *не сущее*. Такимъ образомъ я получаю основные принципы *Сущаго* или Божества: всемогущество, всевѣдѣніе и вселюбовь. По аналогіи съ нашими основными силами мы можемъ судить также и о низшемъ мірѣ. Вселенная и всѣ ея составныя части одушевлены, ничто не лишено ощущеній. Низшія существа лишены лишь сознанія, но имъ присущи жизнь, чувство и желанія. Это вытекаетъ изъ невозможности, чтобы изъ мертваго возникало живое. Все любитъ и ненавидитъ, желаетъ и питаетъ отвращеніе. Растеніе—неподвижное животное, и корень—ротъ его. Движенія матеріи проистекаютъ изъ темнаго безсознательнаго чувства самосохраненія: звѣзды кружатся вокругъ солнца, какъ центра симметріи; даже пространство жаждетъ наполняться (horror vacui). Чѣмъ несовершеннѣй вещь, тѣмъ болѣе въ ней ослаблено божественное бытіе не бытіемъ и случайностью. Проникновеніе не бытія въ божественную реальность совершается постепенно. Сначала Богъ выдѣляетъ изъ себя идеальный міръ или міръ прообразовъ (mundus archetypus), т. е. совокупность возможнаго. Изъ идеальнаго міра выходитъ метафизическій міръ вѣчнаго разума (mundus mentalis), обнимающій собой ангеловъ, міровую душу и души людей. Третье произведеніе—математическій міръ пространства (mundus sempiternus), предметъ геометріи; четвертый—временный или тѣлесный міръ и наконецъ пятый эмпирическій (mundus situalis), въ которомъ все проявляется на опредѣленномъ пунктѣ времени и пространства. — Всѣ вещи любятъ не только самое себя и стремятся не только къ поддержанію своего собственнаго существованія, но также и къ источнику существованія — къ Богу. Это значитъ, что онѣ имѣютъ религію. Въ человѣкѣ къ религіи природной и животной присоединяется еще раціональная; но и она ограничена и вызываетъ необходимость въ откровеніи. Только та религія можетъ считаться за богооткровенную, которая подходитъ для всѣхъ, распространяется чудесами и добродѣтелью и не противорѣчитъ ни природной нравственности, ни разуму. Религія есть единеніе съ Богомъ помощью познанія, чистоты желаній и любви. Она врождена, представляетъ законъ природы, а вовсе не политическое изобрѣтеніе, какъ учитъ Маккіавелли. Единство божественнаго управленія міромъ Кампанелла желаетъ видѣть осуществленнымъ въ пирамидѣ государствъ съ папой на вершинѣ. Отдѣльныя страны онъ подчиняетъ провинціи, королевству, имперіи, всемірной (испанской) монархіи, наконецъ эту послѣднюю универсальной власти папы. Церковь должна стоять надъ государствами, представитель божественной власти надъ свѣтскими монархами и собраніями.

*) Сочиненія Кампанеллы издалъ Ал. д'Анкона, Туринъ 1854. О немъ Зигвартъ «Kl. Schriften» 1 т. стр. 125 и слѣд.

4. Политика и философія права.

Еще не давно не въ мѣру высоко ставили оригинальность новѣйшихъ теорій естественнаго права; тогда еще не было извѣстно, въ какой значительной степени ихъ подготовила средневѣковая философія права. Изъ содержательныхъ и тщательныхъ изслѣдованій Отто Гирке *) ясно видно, что въ государственныхъ и правовыхъ теоріяхъ Бодена, Гроція, Гоббса и Руссо заключаются не столько совершенно самостоятельно выросшія мысли, а гораздо болѣе систематизація и развитіе давно уже бывшихъ въ наличности элементовъ. Ихъ заслуга состоитъ въ принципіальномъ выраженіи и обоснованіи, а также въ систематическомъ проведеніи мыслей, которыя возникли еще въ средніе вѣка. Онѣ отчасти составляли общее достояніе схоластической науки, отчасти же являлись оппозиціоннымъ аппаратомъ смѣлыхъ нововводителей. Теперь въ другомъ свѣтѣ предстали предъ нами Марсилій Падуанскій (defensor pacis 1325), Оккамъ († 1347), Жерсонъ (около 1400) и Николай Кузанскій **) (concordantia catholica 1433). „Въ оболочкѣ средневѣковой системы замѣчается неудержимо растущее антично-новѣйшее зерно; оно мало по малу извлекаетъ изъ своей оболочки жизнеспособныя составныя части и наконецъ совсѣмъ вырывается изъ нея“ (Гирке, D. Genos. 3-й томъ, стр. 512). Еще въ рамкахъ средневѣковаго теократическо-органическаго воззрѣнія на государство, въ схоластическій періодъ, проявляется большинство тѣхъ понятій, которыя развило вполнѣ новѣйшее естественное право. Уже тамъ мы находимъ представленіе о переходѣ людей изъ догосударственнаго естественнаго состоянія свободы и равенства въ государственное; находимъ представленія о происхожденіи государства путемъ договора (общественнаго и о подчиненіи), о суверенитетѣ монарха (rex major populo; plenitudo potestatis) и народа ***) (populus major principe), о первоначальныхъ и неотчуждаемыхъ верховныхъ правахъ народа, а также о врожденномъ и неотъемлемомъ правѣ индивида на свободу; находимъ мысль, что государственная власть стоитъ выше положительныхъ законовъ, но ниже естественныхъ, находимъ также и попытки раздѣленія властей (законодательной и исполнительной) и представительной системы. Вотъ эти то зародыши вслѣдъ за паденіемъ схоластики и церковной реформаціей получили свѣтъ и воздухъ для свободнаго развитія.

*) Гирке «Iohannes Althusius und die Entwickelung der naturrechtlichen Staatstheorien» Берлинъ 1880. Его-же «Deutsches Genossenschaftsrecht» 3-й томъ, Берлинъ 1881, § 11. Сравн. далѣе Зигм. Ризлеръ «Die litterarichen Widersacher der Päpste» Лейпцигъ, 1874 и А. Франкъ «Reformateurs et publicistes de l'Europe» Парижъ 1864.

**) Политическія идеи Николая К. разсматриваются въ сочиненіи Т. Штумпфа, Кельнъ 1865 г.

***) Смотри Ф. Бецольда «Die Lehre von der Volkssouveränität im Mittelalter» въ «Histor. Zeitsch» Зибеля, 36-й томъ 1876.

Вліятельнѣйшимъ представителемъ ученія о естественномъ правѣ въ новое время является Гуго Гроцій, начинается же оно Боденомъ (Bodinus) и Альтузіемъ. Первый изъ нихъ считаетъ основывающій государство договоръ актомъ безусловнаго подчиненія массы властителю; для второго же — этотъ договоръ только порученіе, которое можно взять и обратно. Тамъ суверенитетъ народа совершенно отчуждается, переносится, здѣсь же дается порученіе на управленіе, верховныя же права остаются у народа. Боденъ основалъ абсолютистическую теорію. Ея же придерживались, хотя и въ смягченныхъ формахъ, Гроцій и школа Пуффендорфа; Гоббсомъ же она была развита до своихъ крайнихъ предѣловъ. На оборотъ, Альтузій со своимъ систематическимъ развитіемъ ученія объ общественномъ договорѣ и неотчуждаемости народнаго суверенитета является предшественникомъ Локка *) и Руссо.

Первымъ самостоятельнымъ политикомъ-философомъ былъ въ новое время Николай Маккіавели (1469—1527), флорентіецъ родомъ. Патріотизмъ былъ душой его мышленія, вопросы практической политики — предметомъ и дѣйствительные историческіе факты — основой**). Онъ безусловно не схоластиченъ и не церковенъ. Высочайшее въ мірѣ для него мощь и независимость націи, цѣль его политической теоріи — величіе и единство Италіи. Онъ объявляетъ войну церкви, церковному государству и папству, какъ главнымъ препятствіямъ этого объединенія, и предлагаетъ средства помощи отечеству. При нормальныхъ условіяхъ лучшимъ былъ бы республиканскій образъ

*) Первымъ представителемъ конституціонализма и промежуточнымъ звеномъ между Альтузіемъ и Локкомъ можно назвать Ульриха Губера (1674). Срав. Гирке, «Althusius» стр. 290.

**) Въ своихъ разсужденіяхъ на первую декаду Т. Ливія (discorsi) Маккіавели изслѣдуетъ законы и условія сохраненія государства, въ книгѣ же о монархѣ (il principe 1515) выставляетъ основныя положенія для возстановленія раздробленнаго государства. Кромѣ того, онъ написалъ исторію Флоренціи и сочиненіе о военномъ искусствѣ, въ которомъ рекомендуетъ учрежденіе національнаго войска.

правленія, такъ возвеличившій Спарту, Римъ и Венецію. При современной же испорченности спасеніе только въ абсолютномъ владычествѣ монарха сильнаго, который не остановится ни предъ жестокостью, ни предъ насиліемъ. Если же властитель пожелаетъ держаться въ предѣлахъ нравственности, онъ обязательно погибнетъ среди множества дурныхъ людей. Онъ долженъ заставить народъ любить себя, но прежде всего бояться, долженъ быть одновременно львомъ и лисицей. Въ случаяхъ, когда для блага отечества онъ вынужденъ прибѣгнуть къ дурнымъ средствамъ, должно заботиться, чтобы успѣхъ его оправдалъ. Когда же приходится дѣйствовать вопреки честности и вѣрности, слѣдуетъ дѣлать это подъ личиной этихъ добродѣтелей. Самое погибельное — полумѣры, средина между добромъ и зломъ, колебаніе между разумомъ и насиліемъ. Даже Моисей долженъ былъ истребить завистливыхъ противниковъ; невооруженный пророкъ Савонарола погибъ. Богъ покровительствуетъ сильному; дѣятельная сила — первая добродѣтель. Хорошо, если къ ней присоединяется, не обезсиливая ее, религія — такъ было у древнихъ римлянъ. Въ настоящее время христіанство является религіей праздности и смиренія, оно проповѣдуетъ только бодрость для перенесенія страданій и дѣлаетъ равнодушнымъ къ земнымъ почестямъ,— а это весьма неблагопріятно для развитія политическихъ способностей. Благодаря церкви и священникамъ итальянцы стали нерелигіозны; чѣмъ ближе къ Риму, тѣмъ меньше и благочестія среди людей. Всѣ предложенія Маккіавели были разсчитаны на Лоренцо II Медичи († 1519). И если онъ рекомендуетъ всѣ средства для возстановленія порядка, то не нужно забывать, что это является для него исключительнымъ случаемъ. Онъ вовсе не объявляетъ обмана и жестокостей справедливыми, а лишь неизбѣжными при тогдашней анархіи и испорченности. Но ни высота цѣли, къ которой онъ стремился, ни низкое состояніе моральныхъ воззрѣній его времени не оправдываютъ того, что онъ трактуетъ законы, лишь какъ политическія средства, и подчиняетъ нравственность практическому разсчету. Общія воззрѣнія Маккіавели на жизнь и исторію далеко не утѣшительныя. Люди глупы и управляются страстями и ненасытными желаніями; они недовольны тѣмъ, что имѣютъ, и склонны ко злу. Только по необходимости они дѣлаютъ добро, голодъ заставляетъ ихъ трудиться, а законы — быть честными. Все быстро вырождается: сила порождаетъ спокойствіе, спокойствіе — праздность, за нимъ слѣдуютъ безпорядокъ и разстройство; въ несчастьи люди умнѣютъ и снова наступаетъ порядокъ и сила. Исторія — постоянное фвосхожденіе и паденіе, чередованіе порядка и безпорядк

Также и ормы правленія не могутъ претендовать на неизмѣняемость.а Монархія вырождается въ тиранію и уступаетъ мѣсто аристократіи; эта послѣдняя постепенно переходитъ въ олигархію; олигархію вытѣсняетъ демократія, превращающаяся со временемъ въ охлократію. Въ концѣ концовъ анархія становится невыносимой и снова монархъ завладѣваетъ властью. Однако ни одно государство не было настолько могущественно, чтобы пройти чрезъ весь этотъ кругъ и не быть покореннымъ другимъ государствомъ. Единственной защитой противъ порчи государства является поддержаніе его принциповъ; обновленіе послѣднихъ возможно только путемъ возвращенія къ ихъ здоровому первоначалу. И это происходитъ не благодаря внѣшней опасности, заставляющей одуматься, и не благодаря внутренней мудрости, а только помощью примѣра хорошихъ людей, разумныхъ законовъ, составленныхъ въ интересахъ общаго блага, а не честолюбія немногихъ.

На промежутокъ времени между Маккіавели и системой естественнаго права голландца Гуго Гроція (1625, о правѣ войны и мира) приходятся соціалистическое идеальное государство англичанина Томаса Мора *), ученіе о государствѣ француза Ж. Бодена **) и право войны умершаго профессоромъ въ Оксфордѣ итальянца Альберика Жентилисъ (de iure belli 1588). У всѣхъ ихъ общими являются требованіе вѣротерпимости ко всѣмъ, за исключеніемъ атеистовъ, и этическій исходный пунктъ — въ противоположность Маккіавели, съ которымъ однако они сходятся относительно отдѣленія ученія о правѣ и государствѣ отъ церкви и теологіи. По Жентилису это отдѣленіе происходитъ такимъ образомъ: изъ десяти заповѣдей первыя пять причисляются къ божественному праву, остальныя къ человѣческому. Человѣческое право основано на законахъ человѣческой природы, въ особенности же на стремленіи къ общенію. Вмѣсто такого вывода права и государства Жанъ Боденъ (1530—1596) стремится къ историческому его объясненію, старается, не всегда счастливо, строго опредѣлить политическія понятія ***) и отбрасываетъ смѣшанныя

*) О наилучшемъ состояніи государства и новомъ островѣ Утопія, 1518.

**) «Six livres de la republique» 1577, на латинскомъ языкѣ 1586, далѣе его историкофилософское сочиненіе «Methodus ad facilem historiarum cognitionem» и изданный въ 1857 г. Ноакомъ «Colloquium heptaplomeres».

***) Что такое государство? что такое суверенитетъ? Первое опредѣляется, какъ наиболѣе разумное и снабженное наивысшей силой управленіе извѣстнымъ количествомъ семействъ и общимъ ихъ достояніемъ. Второй опредѣляется, какъ

формы правленія. Онъ признаетъ ихъ только три — монархію, аристократію и демократію; высшая форма—наслѣдственное королевство, въ которомъ подданные повинуются законамъ монарха, а этотъ послѣдній—законамъ Божескимъ или естественнымъ и уважаетъ свободу и собственность гражданъ. Еще никто надлежащимъ образомъ не опредѣлилъ разницы между формой правленія и способомъ управленія; дѣло въ томъ, что и демократическое государство можетъ быть управляемо монархически или аристократически. Точно также до сихъ поръ выпускали изъ виду особенности народнаго характера и природы мѣстожительства, — а съ этими условіями должно согласоваться законодательство. По тѣлесной силѣ, народы умѣренныхъ поясовъ стоятъ ниже сѣверныхъ, по умозрительнымъ способностямъ ниже южныхъ, за то превосходятъ и тѣхъ и другихъ политическими способностями и чувствомъ справедливости. Народы сѣверные управляются силой, южные — религіей, умѣренныхъ поясовъ — разумомъ. Горные жители любятъ свободу. Плодородная почва изнѣживаетъ людей, менѣе же щедрая дѣлаетъ ихъ умѣренными и трудолюбивыми.

Лишь въ послѣднее время вышеупомянутое сочиненіе Отто Гирке (въ седьмой тетради изслѣдованій по исторіи германскаго государства и права 1880) впервые обратило вниманіе на вестфальца Іоганна Альтузія (Althusius, Althusen или Althaus), какъ на заслуживающаго уваженія философа. Альтузій родился въ 1537 г. въ графствѣ Витгенштейнъ, съ 1586 г. состоялъ учителемъ права въ Герборнѣ и Зигенѣ, съ 1604 г. до смерти (1638) синдикомъ въ Эмденѣ. Главное его юридическое сочиненіе—Dicaeologica 1617 г.— переработка появившагося въ 1586 г. сочиненія по римскому праву, сочиненіе по философіи государственнаго права—Politica 1603, измѣненное и дополненное 1610, кромѣ того еще три изданія до и послѣ его смерти. До начала XVIII столѣтія его считали важнѣйшимъ между монархомахами, по выраженію шотландца Беркли (о королевской власти 1600), съ нимъ спорили, а затѣмъ онъ впалъ въ незаслуженное забвеніе. Государственная власть (majestas) народа неотчуждаема и недѣлима; полномочіе, данное избраннымъ носителямъ правительственной власти, можетъ быть взято обратно; король только высшій чиновникъ. Отдѣльныя лица его подданные, но вмѣстѣ взятыя они обладаютъ властью и осуществляютъ свои

абсолютное и постоянное господство въ государствѣ съ правомъ издавать законы, не подчиняясь послѣднимъ. Только одному Богу обязанъ отчетомъ монархъ, на котораго народъ договоромъ о подчиненіи безусловно перенесъ суверенитетъ.

права относительно высшихъ должностныхъ лицъ помощью коллегіи эфоровъ. Въ случаѣ нарушенія монархомъ договора эфоры уполномочены и обязаны смѣстить тирана и прогнать его или казнить. Существуетъ только одна нормальная форма государства—монархія и поліархія лишь различные виды управленія. Заслуживаетъ упоминанія оцѣнка союзовъ, посредствующихъ между индивидуумами и государствомъ: государственный союзъ основывается на болѣе тѣсномъ соединеніи семей, корпорацій, общинъ и провинцій.

Боденъ даетъ предпочтеніе историческому способу изложенія, Жентилисъ — апріорному, Гуго же Гроцій *) соединяетъ обѣ точки зрѣнія. Онъ основываетъ свою систему на давно уже выставленномъ различіи между двумя видами права. Положительное право возникло исторически, путемъ произвольныхъ узаконеній, естественное же коренится въ человѣческой природѣ, вѣчно, неизмѣнно и повсюду одинаково. Далѣе онъ вмѣстѣ съ Жентилисомъ отграничиваетъ изложенное въ Библіи jus divinum отъ jus humanum. Послѣднее опредѣляетъ правовыя отношенія съ одной стороны отдѣльныхъ индивидуумовъ, съ другой—цѣлыхъ націй,—такимъ образомъ оно включаетъ въ себѣ jus personale и jus gentium **). Внутри ихъ обоихъ существуетъ лишь только вышеуказанное различіе права естественнаго и условнаго. Положительное личное право называется jus civile, положительное народное право—jus gentium voluntarium. Источникомъ положительнаго права являются соображенія полез-

*) Gugo de Groot жилъ 1583—1645 гг. Онъ родился въ Дельфтѣ, въ 1607
состоялъ фискаломъ, въ 1613 роттердамскимъ синдикомъ и членомъ генераль-
ныхъ штатомъ. Вмѣстѣ съ Ольденбарневельдомъ онъ былъ вожакомъ аристокра-
тической партіи, держалъ сторону арминіанъ или ремонстрантовъ, былъ поса-
женъ въ тюрьму, освободился оттуда, благодаря хитрости жены, и бѣжалъ въ
Парижъ. Здѣсь онъ жилъ до 1631 г. частнымъ ученымъ, а съ 1635 шведскимъ
посланникомъ. Тамъ онъ написалъ свое составившее эпоху сочиненіе «de jure
belli ac pacis» 1625, нѣмецкій переводъ Киршмана 1869 по изданію Кокцейя
1751. До этого появились его сочиненія «de veritate religionis christianae» 1619,
«mare liberum» 1609 и глава изъ перваго его сочиненія «de jure praedae», из-
даннаго впервые лишь въ 1868 г.

**) Опредѣленіе Гроціемъ jus gentium (международнаго права) отступаетъ
отъ существовавшаго у схоластиковъ, которые этимъ словомъ обозначали право,
согласно признанное всѣми народами. Ѳома Аквинскій понимаетъ подъ нимъ въ
отличіе отъ собственно jus naturale совокупность проистекшихъ изъ послѣдняго
выводовъ, явившихся вслѣдствіе развитія человѣческой культуры и отпаденія отъ
первоначальной чистоты. Срав. Гирке «Althusius» стр. 273, «D. Genossinchfts-
recht» т. 3-й, стр. 612. О значеніи естественнаго права см. вступительную рѣчь
Гирке въ Бреславлѣ «Naturrecht und deutsches Recht» Франкфуртъ н.-М. 1883.

ности, источникъ же права неписаннаго — не въ этихъ соображеніяхъ и даже не (прямо) въ волѣ Божьей*), а въ разумной природѣ человѣка. Человѣкъ по природѣ общителенъ и, какъ разумное существо, имѣетъ стремленіе къ упорядоченному общенію. Несправедливо все то, что дѣлаетъ невозможнымъ такое общеніе разумныхъ — таковымъ являются нарушеніе обѣщаній, похищеніе и присвоеніе чужой собственности. Въ естественномъ (дообщественномъ) состояніи все принадлежитъ всѣмъ; собственность возникаетъ путемъ занятія (occupatio) — моря и воздухъ исключаются изъ числа предметовъ, подлежащихъ присвоенію Въ естественномъ состояніи всякій имѣетъ право защищаться отъ нападенія и мстить обидчику. Въ основанномъ же на договорѣ государственномъ общеніи на мѣсто мщенія отдѣльныхъ обиженныхъ выступаетъ наказаніе, установляемое государственной властью. Смыслъ наказанія не въ возмездіи, а въ улучшеніи и устрашеніи. Единому Богу приличествуетъ наказывать за то, что совершенъ грѣхъ; государство же можетъ наказывать лишь для того, чтобы впредь не грѣшили. Эту антитезу выставилъ еще Сенека — quia peccatum est — ne peccetur.

Это энергическое возобновленіе идущаго еще изъ среднихъ вѣковъ различія положительнаго и естественнаго права одновременно проводилось Гербертомъ и въ религіозной философіи. Имъ былъ данъ лозунгъ движенію, отростки котораго простираются до XIX столѣтія. Не только эпоха французскаго просвѣщенія, но и вся новѣйшая философія до Канта и Фихте стоитъ подъ знаменемъ противоположенія природы и установленія. Во всѣхъ областяхъ, въ этикѣ и ученіи о познаніи, замѣчается стремленіе къ первоначальному, основному и надежда найти тамъ источникъ всяческой истины, исцѣленія отъ всѣхъ недуговъ. Его называютъ то природой, то разумомъ. Естественное право и право разума — синонимы, равно какъ и естественная религія и религія разума. Подъ этимъ первоначальнымъ понимается все постоянное и повсюду одинаковое въ противоположность возникшему, а также и откровенному. Къ естественному праву по Гроцію относится все, что считается закономъ во всѣхъ мѣстахъ и во всѣ времена; содержаніе естественной религіи, по Герберту, составляетъ то, во что вѣрятъ всѣ люди. Короче говоря, настоящее, истинное, здоровое и драгоцѣнное только то, что признается во всѣ

*) Естественное право имѣло бы значеніе, даже если бы не было Бога. Этими словами разрѣзано послѣднее полотно между новѣйшей и средневѣковой философіей права.

времена и повсемѣстно; все же остальное не только излишне и ничтожно, но даже вредно, такъ какъ оно можетъ быть только неестественнымъ, испорченнымъ. Этотъ шагъ дѣлаетъ деизмъ, объявляющій неестественнымъ и неразумнымъ все, что не естественно и не разумно въ указанномъ смыслѣ слова. Нѣтъ недостатка въ параллельныхъ явленіяхъ и въ философіи права (Гирке „Althusius" стр. 303, прим. 99). Нельзя слишкомъ строго судить эти увлеченія. Увѣренность, съ которой дѣлались подобныя утвержденія, проистекала изъ объективной и исторической силы основной идеи.

Какъ уже указано, естественное составляетъ противоположность съ одной стороны сверхестественному, съ другой — историческому. Такое сопоставленіе откровеннаго и историческаго вовсе не удивительно: опровергаемое средневѣковое міровоззрѣніе, какъ христіанское, было религіозно-историческимъ; кромѣ того и въ дѣйствительности для философіи религіи историческое и откровенное совпадаютъ, если только мыслить откровеніе, какъ историческое событіе; наконецъ историческія религіи присвоиваютъ себѣ характеръ откровенныхъ. Но сомнительно общее для нихъ обоихъ опредѣленіе произвольнаго: какъ откровеніе является продуктомъ Божьяго рѣшенія, такъ и всѣ историческіе институты — произведеніе человѣческаго установленія, государство — продуктъ договора, догмы — изобрѣтеніе священниковъ, — словомъ — все производное, искусственно сдѣланное. Потребовалось не мало времени, пока человѣчество въ историческомъ пониманіи освободилось отъ представленія произвольнаго и условнаго. Только Гегель собралъ плоды, сѣмена которыхъ были посѣяны Лейбницемъ, Лессингомъ, Гердеромъ и исторической школой. Были попытки указать законы хода исторіи и на основаніи исходнаго пункта о первоначальномъ, но всѣ они могли прійти только къ одному необходимому законы — упадка, прерываемаго иногда внезапнымъ обновленіемъ. Такъ было съ деистами, Маккіавели и Руссо. Все вырождается, даже и наука споспѣшествуетъ упадку — по этому нужно спѣшить обратно къ хорошимъ первоначаламъ.

Относительно положенія, занятаго религіей въ философскихъ вопросахъ права, нужно сказать о протестантахъ, что Лютеръ, ссылаясь на библейскія слова, объявилъ власти установленными Богомъ и священными. При этомъ конечно онъ смотритъ на право и государство, какъ на почти мало касающееся внутреннихъ человѣческихъ свойствъ. Меланхтонъ въ своихъ элементахъ этики (1538) и

во всѣхъ учебникахъ философіи *) возвращается къ Аристотелю, но источникъ естественнаго права проглядываетъ въ Декалогѣ. Въ этомъ отношеніи за нимъ слѣдовали Ольдендорпъ (1539), Геммингъ (1562) и Винклеръ (1615) **).

Изъ католиковъ іезуиты ***) съ одной стороны обновили пелагіанское ученіе о свободѣ въ противовѣсъ лютеранско-августиновскому ученію о порабощеніи воли, съ другой же стороны противъ реформатскаго ученія о божественномъ происхожденіи государства они выступили съ ученіемъ объ его естественномъ происхожденіи путемъ договора, который можно и нарушить. Признаніе суверенитета народа они доводили до приглашенія убивать тирановъ. Беллярминъ (1542—1621) учитъ: монархъ получаетъ свою власть отъ народа, и послѣдній, какъ передавшій ему власть, сохраняетъ естественное право взять ее обратно и перенести на другого. У Хуана Маріана (1537—1624 de rege 1599) читаемъ; народъ при перенесеніи правъ на монарха, оставляетъ себѣ еще большія; онъ вправѣ въ извѣстныхъ случаяхъ потребовать отъ монарха отчета. Если монархъ развращаетъ государство своимъ дурнымъ нравомъ и вырождается въ тирана, если онъ презираетъ законы и религію, то всякій вправѣ лишить его, какъ общественнаго врага, власти и жизни. Вполнѣ справедливо какимъ бы то ни было образомъ устранить тирана. Поэтому то съ давнихъ поръ уважаютъ тѣхъ, которые изъ любви къ общественному благу пытались убивать тирановъ.

5. Французскій скептицизмъ.

Въ той же самой странѣ, которой суждено было сдѣлаться колыбелью новой философіи, явился въ исходѣ XVI столѣтія, какъ предвѣстникъ этой философіи, скептицизмъ. Въ этомъ скептицизмѣ принималось за всю и за самую послѣднюю истину то, что у Декарта образуетъ только одинъ моментъ, переходной пунктъ изслѣдованія. Старѣйшимъ и остроумнѣйшимъ представителямъ философіи сомнѣнія является Мишель Монтэнь (1533—1592). Его „Essais“ были первыми въ своемъ родѣ и вскорѣ нашли подражателя въ Бэконѣ. Они появились въ 1580 въ двухъ томахъ, въ 1588 г. были дополнены третьимъ. Въ этихъ „Essais“ тонкое наблюденіе соединяется съ глубиной мысли, смѣлость съ осторожностью, изящество съ основательностью. Французы цѣнятъ въ Монтэнѣ одного изъ своихъ самыхъ выдающихся писателей. Значительнѣйшимъ изъ его сочиненій или опытовъ признается защита Раймунда Сабундскаго (II, 12) съ весьма важными разсужденіями о вѣрѣ и знаніи. Монтэнь основываетъ свое сомнѣніе на различіи индивидуальныхъ взглядовъ; каждый имѣетъ отдѣльное мнѣніе, тогда какъ истина можетъ быть только одна. Нѣтъ надежной, всеобще признанной истины. Человѣческій разумъ слабъ и слѣпъ во всемъ, знаніе обманчиво, въ то же самое время тогдашняя философія приклеивается къ прошлому, ученымъ вздоромъ примѣчаній наполняетъ память, оставляетъ пустымъ разсудокъ и разъясняетъ не вещи, а только интерпретаціи. Знанія—и чувства и разума ненадежны: чувство не умѣетъ согласовать свои данныя съ дѣйствительностью: для доказательствъ же разума, чтобы придать имъ достовѣрность и обосновать ихъ, необходимы новыя основанія и т. д. до безконечности. Всякій прогрессъ въ методахъ изслѣдованія еще яснѣе оттѣняетъ наше незнаніе. Только сомнѣвающійся свободенъ отъ предразсудковъ. Итакъ, намъ отказано въ увѣренности относительно того, что такое истина; но это не такъ относительно того, что мы должны дѣлать. Для практики установлена для насъ руководящая нить: природа или согласная съ природой, основанная на самопознаніи жизнь и сверхъестественное откровеніе, евангеліе—понимаемое только помощью высшей милости. Первая обязанность разумныхъ душъ—повиновеніе нашему небесному Господу Благодѣтелю. Всякая добродѣтель проистекаетъ изъ повиновенія, всякій грѣхъ — изъ умничанья и самомнѣнія, которое производитъ воображаемое знаніе. Подобно всѣмъ знатокамъ человѣческой души Монтэнь ясно видитъ всѣ людскіе недостатки; онъ живо рисуетъ свойственныя человѣческой природѣ слабости и испорченность своего времени и, жалуясь на людскую глупость и страстность, онъ особенно указываетъ на то, что очень немногіе понимаютъ искусство наслажденія—самъ онъ, какъ настоящій свѣтскій человѣкъ, былъ мастеромъ въ этомъ отношеніи.

Скептически-практическая точка зрѣнія Монтэня была обработана въ систему парижскимъ священникомъ Пьерромъ Шарронъ (1541—1603) въ его трехъ книгахъ о мудрости (de la Sagesse 1601). Сомнѣніе имѣетъ двоякое назначеніе: съ одной стороны возбуждать духъ изслѣдованія, съ другой — вести насъ къ вѣрѣ. Ра-

*) Сочиненія Меланхтона по этикѣ помѣщены въ 16 томѣ изданія его сочиненія Бретшнейдера и Биндзейля, остальныя же философскія произведенія въ 13 и отчасти въ 11 и 20.

**) Сравни Кальтенборнъ „предшественники Гуго Гроція“ Лейпцигъ 1848.

***) Орденъ основался въ 1534 г. и утвержденъ въ 1540.

зумъ и опытъ подвержены обманамъ, духъ не снабженъ никакимъ средствомъ для различенія истины отъ лжи,—отсюда слѣдуетъ, что мы рождены искать истину, но не обладать ею. Истина обитаетъ въ нѣдрахъ Божества, для насъ же остается сомнѣніе и изслѣдованіе, какъ единственное благо среди окружающихъ насъ заблужденій и печали. Жизнь одно только бѣдствіе. Человѣкъ способенъ только на посредственныя вещи. Онъ и не совсѣмъ хорошъ и не совсѣмъ золъ; онъ слабъ въ добродѣтели, слабъ въ порокѣ, самое лучшее портится въ его рукахъ. Даже и религія страдаетъ отъ этого всеобщаго несовершенства. Она находится въ зависимости отъ страны и національности, каждая религія основывается на предшествующихъ. Всѣ онѣ хвастаются сверхъестественнымъ происхожденіемъ, но въ дѣйствительности оно принадлежитъ лишь христіанскому откровенію, которое должно принимать съ благоговѣніемъ, подчиняя ему разумъ. Однако главное значеніе Шарронъ приписываетъ практической сторонѣ христіанства—исполненію долга; для него мудрость, составляющая тему его книгъ, является равнозначущей справедливости (probité); дорогу къ ней открываетъ самопознаніе, справедливость награждаетъ насъ душевнымъ покоемъ. Однако мы должны упражняться въ самопознаніи вовсе не ради этой награды, но потому, что природа и разумъ, значитъ Богъ, требуютъ, чтобы мы были добрыми, и при этомъ исключаются всѣ пріятныя послѣдствія добродѣтели. Истинная справедливость нѣчто совсѣмъ иное, чѣмъ законность,—можно съ нечистыми мотивами вести себя по внѣшности безукоризненно. Я хочу, чтобы люди безъ перспективы рая и ада были честными. Религія можетъ увѣнчивать мораль, но не порождать ее; добродѣтель древнѣе и естественнѣе, чѣмъ благочестіе. Въ опредѣленіи отношенія между религіей и моралью, отграниченіи морали отъ законности и въ требованія чистоты побужденій (дѣлай добро, потому что такъ повелѣваетъ внутренній законъ разума) можно признать предвосхищеніе основныхъ положеній Канта.

У Франца Санхецъ *) скептицизмъ превращается изъ меланхолическаго созерцанія въ сильное свѣжее исканіе новыхъ задачъ. Онъ хочетъ установить реальное знаніе вмѣсто пахнущей классной комнатой, вѣчно ссылающейся на Аристотеля и ограничивающейся безполезнымъ толкованіемъ словъ книжной учености. Конечно совер-

*) Ф. Санхецъ, профессоръ медицины въ Монпелье и Тулузѣ, родомъ португалецъ, умеръ въ 1632 г. Главное его сочиненіе озаглавлено *Quod nihil scitur*.

шенное знаніе можно ожидать только при совпаденіи субъекта и объекта—а какъ маленькому человѣку объять безконечную вселенную? Опытъ, основаніе всякаго знанія, опредѣляетъ лишь внѣшнюю сторону предметовъ и освѣщаетъ лишь единичное, но не можетъ ни проникнуть во внутренность, ни обнять цѣлое. Только то, что происходитъ, подлежитъ познанію. По этому только Богъ имѣетъ знаніе о мірѣ, который онъ сотворилъ, намъ же онъ предоставилъ проникновеніе лишь въ среднія, промежуточныя причины, secundae causae. Но и здѣсь для философіи открывается обширное поле дѣятельности. Вмѣсто словъ она должна перейти къ ихъ предметамъ съ наблюденіемъ и опытомъ.

Французская нація благодаря преобладанію остроумія вообще расположена къ скептицизму, и во Франціи никогда не было недостатка въ представителяхъ послѣдняго. Переходъ отъ такъ называемыхъ философовъ сомнѣнія къ великому Бэйлю образуютъ воспитатель Людовика XIV Ла-Мотъ-Ле-Вейэ († 1672, пять діалоговъ 1671, нѣмецкій переводъ, 1716) и епископъ Авраншскій Р. Д. Гюэ (Huetius † 1721). Они согласны въ томъ отношеніи, что сознаніе слабости разума лучше всего приготовляетъ къ вѣрѣ.

6. Нѣмецкій мистицизмъ.

Въ эпоху возникновенія скептической философіи никогда не приходится понапрасну искать дополняющаго ее явленія—мистицизма. Сомнѣніе предлагаетъ камень вмѣсто хлѣба, стремленіе къ знанію не можетъ имъ насытится; хотя разумъ усталъ и сомнѣвается, но сердце рвется по дорогѣ къ истинѣ. Его дорога ведетъ его внутрь, чувство возвращается въ самого себя, желаетъ внутри испытать и пережить истину, чувствовать ее и наслаждаться и живо ожидаетъ божескаго прояснения. Нѣмецкій мистицизмъ Экгарта *) (около 1300 г.) нашелъ себѣ продолжателей въ Сузо и Таулерѣ, въ Нидерландахъ въ Руисброкѣ (около 1350) до Ѳомы Кемпійскаго (около 1400), принялъ практическое направленіе и теперь на границѣ эпохъ пустилъ

*) Сочиненія мейстера Экгарта изданы Ф. Пфейферомъ въ Лейпцигѣ (1857). О немъ писалъ Іос. Бахъ, Вѣна 1854, Ад. Лассонъ, Берлинъ 1868, онъ же во второй части руководства Ибервега, послѣдній §, Денифле въ Архивѣ литературы и исторіи культуры среднихъ вѣковъ, II т., стр. 417, Г. Зибекъ «Der Begriff des Gemüts in der deutschen Mystik» (статьи по исторіи возникновенія новой философіи I) гиссенская программа 1891.

новыя вѣтки и плоды. Лютеръ самъ въ началѣ былъ мистикомъ, цѣ-
нилъ Таулера и Ѳому Кемпійскаго и издалъ въ 1518 г. интересную
книгу франкфуртскаго анонима о нѣмецкой теологіи. Когда же онъ
позднѣе вступилъ на путь книжной вѣры, нѣмецкій протестантскій
мистицизмъ твердо держался за первоначальную основную идею ре-
формаціи, что вѣра есть не признаніе дѣйствительными историче-
скихъ фактовъ, не принятіе параграфовъ учenія, но внутреннее
переживаніе, обновленіе всего человѣка. Не слѣдуетъ смѣшивать
религіи и теологіи. Религія не ученіе, а возрожденіе. У Швенк-
фельда, а также у Франка мистицизмъ въ сущности ученіе о благо-
честіи, у Вейгеля онъ видоизмѣняется въ теософію, благодаря при-
нятію парацельсовскихъ идей, и достигаетъ, какъ таковой, своего
высшаго пункта въ Беме.

Каспаръ Швенкфельдъ желаетъ углубить лютеранство и проте-
стуетъ противъ того, чтобы сдѣлать изъ него религію пасторовъ. Онъ
былъ воодушевленъ пробивающимъ новые пути дѣломъ реформатора,
однако скоро увидѣлъ, что тотъ слишкомъ рано остановился. Въ
своемъ письмѣ о причастіи (1527 г.) онъ установляетъ пункты
различія между своимъ и лютеровскимъ пониманіемъ таинствъ. Лю-
теръ повернулъ въ сторону исторической вѣры, а настоящая вѣра
никогда не состоитъ во внѣшнемъ принятіи историческихъ фактовъ.
Кто спасеніе считаетъ зависимымъ отъ принятія св. даровъ и про-
повѣди, тотъ смѣшиваетъ видимую и невидимую церковь — *ecclesia
externa* и *interna*. Всякій человѣкъ долженъ быть своимъ соб-
ственнымъ священникомъ.

По Себаст. Франку (1500—1545) въ каждомъ человѣкѣ,
какъ и во всякой вещи, два принципа — божественный и свой соб-
ственный, Христосъ и Адамъ, внутренній и внѣшній человѣкъ. От-
дается онъ первому, онъ духовенъ, второму — плотскій. Причина
грѣха не Богъ, а человѣкъ: онъ обращаетъ божественную силу либо
ко злу, либо къ добру. Кто отрицается самого себя, чтобы жить для
Бога, тотъ истинный христіанинъ, — безразлично, знаетъ ли онъ и
признаетъ ли Евангеліе или нѣтъ. Вѣра состоитъ вовсе не въ со-
гласіи съ чѣмъ либо, а во внутреннемъ преобразованіи. Историче-
ское въ христіанствѣ, а также богослужебныя церемоніи — только
внѣшніе образъ и оболочка (фигура); историческое имѣетъ лишь
символическое значеніе сообщенія, формы откровенія вѣчной истины;
возвѣститель, но не основатель послѣдней — Христосъ. Библія лишь
тѣнь живого слова Божьяго.

Валентинъ Вейгель *) связываетъ съ парацельсовской идеей
микрокосма все то, что его предшественники говорили о внутрен-
немъ и внѣшнемъ христіанствѣ. Богъ не имѣетъ никакой нужды;
онъ создалъ міръ вовсе не для того, чтобы выиграть отъ этого, а
чтобы расточать милости. Человѣкъ заключаетъ въ своемъ тѣлѣ
земной міръ, въ разумѣ (духѣ) — небесный, ангельскій, а, сверхъ того,
по своему интеллекту (безсмертной душѣ) и часть божественнаго
міра. Онъ — міръ въ маломъ размѣрѣ и къ тому же подобіе Бога;
поэтому все его знаніе — самопознаніе, точно также чувственное вос-
пріятіе — познаніе Бога. Предметъ не дѣйствуетъ на воспріятіе, а по
большей части даетъ лишь къ нему поводъ. Познаетъ Бога не
буквоѣдъ, а тотъ, кто Его въ себѣ носитъ. Человѣку преимуще-
ственно предъ всѣми существами дана свобода жить либо въ Богѣ,
либо въ самомъ себѣ. Человѣкъ вышелъ изъ божества потому, что
самъ себя соблазнилъ и сталъ самоувѣреннымъ и высокомѣрнымъ.
Вмѣстѣ съ тѣмъ открылось скрывавшееся до сихъ поръ зло и на-
сталъ грѣхъ. Отдѣленіе отъ Бога — вѣчный актъ, спасеніе и вос-
кресеніе — внутреннія событія. Въ каждомъ человѣкѣ, отрицающемся
отъ своего я, рождается Христосъ; каждый возродившійся — сынъ
Божій. Кто не можетъ отдѣлаться отъ ветхаго Адама, того не спа-
сетъ ничье страданіе, и онъ можетъ утѣшать себя сколько угодно
выжатой изъ буквы мнимой теологіи надеждой, что человѣку мо-
жетъ быть засчитана чужая заслуга. О Вейгелѣ трактуетъ I. O. Опель,
Лейпцигъ, 1864.

Въ Гэрлицкомъ башмачникѣ Яковѣ Бэме **) нѣмецкій мисти-
цизмъ достигаетъ своего высшаго пункта. Въ центрѣ его ученія ***)
стоитъ вопросъ о происхожденіи зла. Онъ относитъ его къ самому
Богу и соединяетъ съ этимъ экгартовскую идею, что Богъ испыты-
ваетъ процессъ, въ которомъ онъ проходитъ отъ состоянія неоткро-
веннаго въ откровенное. При взглядѣ на блиставшій на солнцѣ оло-
вяный сосудъ, ему пришла въ голову какъ бы вдохновенная мысль:

---

*) В. Вейгель родился въ 1533 г., съ 1567 г. состоялъ священникомъ въ Цшо-
пау. Его сочиненія напечатаны лишь послѣ его смерти.

**) Бэме жилъ въ 1575—1624 г.г. Его сочиненія: «Аврора или утренняя заря на
востокѣ», «Misterium magnum о первой книгѣ Моисея» и др. Сочиненія эти были со-
браны послѣдователемъ Бэме Гихтелемъ и появились въ 10 томахъ въ 1682 г. и въ
6 — въ 1730 г. Новѣйшее изданіе Шиблера 1831—1847, 2-ое 1861 и слѣд.

***) Срав. превосходное изложеніе у Виндельбанда, т. 1, § 19; о Бэме писали
Ф. Баадеръ (III и XIII томы сочиненій); Гамбергеръ, Мюнхенъ, 1844, Фехнеръ
Гэрлицъ, 1857, и Гарлесъ, Берлинъ 1870, новое изданіе, Лейпцигъ, 1882.

какъ солнечный лучъ открывается на темномъ сосудѣ, точно также и всякій свѣтъ нуждается въ темнотѣ, всякое добро—въ злѣ для того, чтобы проявиться, чтобы быть познаннымъ. Все дѣлается ощутительнымъ лишь изъ противоположенія: кротость по строгости, любовь по гнѣву, утвержденіе по отрицанію. Безъ зла не было бы никакой жизни, никакого движенія, различія, откровенія, все было бы безразличнымъ, однообразнымъ *ничто*. Въ природѣ нѣтъ ни одной вещи, внутри которой не скрывалось бы добро и зло. Точно также и Богъ состоитъ кромѣ силы или добра еще и изъ противоположнаго—безъ этого послѣдняго онъ оставался бы неизвѣстнымъ для Самого себя. Теогоническій процессъ—двоякій: самопознанія божества и его откровенія во-внѣ, въ семи моментахъ, подобно вѣчной природѣ.

Въ началѣ перваго развитія Богъ—безпредметная воля, вѣчная тишина и покой, необоснованность, безъ всякихъ качествъ и опредѣленныхъ желаній. Въ этомъ божественномъ *ничто* вскорѣ просыпается какъ-будто голодъ къ чему-то, бытію, стремленіе выразиться, представиться; пока Богъ смотритъ въ Самого Себя и составляетъ себѣ картину Самого Себя, онъ раздвояется на Отца и Сына. Сынъ—глазъ, которымъ Отецъ взираетъ на Себя; происхожденіе же этого смотрѣнія изъ необоснованности—Св. Духъ. До сихъ поръ Единый въ троичности Богъ — только разумъ или мудрость, въ которой содержатся образы всего возможнаго. Къ дѣйствительной троичности, въ которой лица относятся какъ бытіе, сила и дѣятельность, онъ переходитъ лишь черезъ противоположеніе неоткровенной безоснованности къ откровенному Богу. Троичность становится желаніемъ, или природа превращается въ Бога.

При сотвореніи міра точно также въ божественной природѣ различаются семь вѣчныхъ качествъ, духовныхъ источниковъ или природныхъ образовъ. Сначала проявляется желаніе, какъ собирающее жесткое качество, отъ котораго происходитъ твердость и жаръ, и подвижность, какъ качество, распространяющее, *сладкое*, какъ оно проявляется въ водѣ. Первое—сдерживающее, второе —летучее, изъ соединенія ихъ обоихъ является третье—*горькое*,—принципъ чувствительности, такъ какъ сопоставленіе и распространеніе — условія воспріимчивости. Изъ этихъ трехъ образовъ внезапно появляется *ужасъ* или молнія. Это четвертое качество составляетъ поворотный пунктъ, на которомъ изъ темноты начинаетъ сверкать свѣтъ; изъ-за гнѣва Божьяго выступаетъ Его любовь. Три или четыре первые образа

вмѣстѣ представляютъ царство гнѣва, три же послѣдніе—царство радости. Пятое качество называется *свѣтомъ* или теплымъ огнемъ любви. Его назначеніе оживлять внѣшность и дѣлать ей сообщенія. Шестое качество, — *звукъ* или *тонъ* является принципомъ внутренняго одушевленія и пониманія. Седьмое, образующее,—*любвеспособность*, — заключаетъ въ себѣ всѣ предшествующія, какъ будто въ ихъ домѣ.

Темный огонь гнѣва (твердое, сладкое и горькое качества) и свѣтлый огонь любви (свѣтъ, звукъ и любвеспособность), разрѣшенные огнемъ молніи, въ которой гнѣвъ Божій облекается въ милосердіе, относятся между собой, какъ зло и добро. Зло въ Богѣ не грѣхъ, а лишь стимулъ, принципъ движенія; оно ослабляется, преодолѣвается и проясняется кротостью. Грѣхъ впервые проявляется благодаря тому, что сотворенное существо не желаетъ идти впередъ отъ темноты къ свѣту и остается своевольно въ огнѣ гнѣва вмѣсто того, чтобы перейти къ огню любви. Благодаря этому, раздѣляется то, что въ Богѣ было единымъ. Люциферъ любитъ твердое качество (centrum naturae или matrix) и не желаетъ подняться до сердца Божьяго. Только благодаря такому его пребыванію тамъ царство гнѣва превратилось собственно въ адъ. Небо и адъ вовсе не предметы другого міра; они переживаются здѣсь, на землѣ: кто привязанъ къ животности, вмѣсто того, чтобы властвовать надъ ней, тотъ находится въ гнѣвѣ Божіемъ; кто же отрицается отъ своего *Я*, живетъ въ радостномъ царствѣ милосердія. Только тотъ дѣйствительно вѣритъ, кто самъ становится Христомъ и повторяетъ въ себѣ то, что Онъ вытерпѣлъ и выстрадалъ.

Созданіе матеріальнаго міра—слѣдствіе грѣхопаденія Люцифера. Его описаніе могло быть пропущено въ Моисеевой исторіи творенія. Взглядъ Бэме на познаніе походитъ на взгляды прежнихъ мистиковъ: всякое знаніе черпается изъ самопознанія; наше назначеніе—постичь Бога изъ насъ самихъ и міръ изъ Бога. Человѣкъ —міръ въ маломъ размѣрѣ, а также и Богъ въ маломъ размѣрѣ. Его тѣло, разумъ и душа заключаютъ въ себѣ земной, звѣздный и небесный міры.

Никто не откажетъ умозрѣнію Бэме, при его неуклюжей формѣ и не въ мѣру разросшейся фантастикѣ, въ чистосердечности и въ необыкновенной энергіи и глубинѣ мысли. Оно нашло себѣ дополненіе во Франціи и Англіи и снова было воскрешено въ системахъ Баадера и Шеллинга.

7. Основаніе современной физики.

Ни въ какой другой области новое время не порвало въ такой степени съ предшествующимъ, какъ въ физикѣ. Законы Кеплера о движеніи планетъ и телескопическія наблюденія Галилея доказали справедливость коперниковой теоріи; Галилеевы законы паденія и маятника создали научное ученіе о движеніи. Астрономія и механика образуютъ входную дверь точной физики. Декартъ уже отваживается на попытку объемлющаго механическаго объясненія природы; это ужъ нѣчто совсѣмъ новое, хотя въ предшественникахъ все-таки недостатка не было. Еще Рожеръ Бэконъ (1214—1294) искалъ эмпирическаго, математически обоснованнаго знанія природы. Великій живописецъ Леонардо да-Винчи открылъ основные законы механики; однако, его работы не имѣли никакого вліянія на современниковъ. Только упомянутому знаменитому созвѣздію удалось окончательно низвергнуть схоластику. Тѣ понятія, съ которыми аристотелевско-схоластическая натурфилософія думала подойти къ феноменамъ — субстанціальная форма, свойства, количественное измѣненіе, — всѣ они были отброшены въ сторону и на ихъ мѣсто вступили: матерія, законосообразно дѣйствующія силы и отложеніе веществъ. Цѣлесообразность отброшена, какъ очеловѣчиваніе природы; за научное объясненіе считается лишь выводъ слѣдствія изъ дѣйствующихъ причинъ. Величина, образъ, число, движеніе и законъ являются единственными и исчерпывающими принципами объясненія. Доступны познанію только количества. Гдѣ нельзя измѣрить, посчитать и математически опредѣлить силу, тамъ кончается строгая точная наука. Природа есть система законосообразно движущихся частицъ массы. Всякое бытіе — механическое движеніе, именно: соединеніе, расчлененіе, столкновеніе и дрожаніе тѣлъ и тѣлецъ. Математика — органъ познанія природы. Къ этому кругу новѣйшихъ научныхъ категорій присоединяются далѣе новое галилеево понятіе движенія и понятіе объ атомѣ. Этимъ послѣднимъ понятіемъ уже пользовались физики, какъ Даніель Зеннертъ (1619) и др., всеобщее же значеніе придалъ ему Гассенди. Съ этихъ поръ окончательно устраняются прежніе четыре элемента (Лассвицъ. Исторія атомистики, 1890 г.). Возобновляется также и еще одно ученіе Демокрита: ученіе о субъективности чувственныхъ качествъ, этотъ ясный симптомъ сведенія природы къ числу и механикѣ. Въ этомъ отно-

шеніи, хотя и на различныхъ основаніяхъ, сходятся Кеплеръ, Галилей, Декартъ, Гассенди и Гоббсъ *). О Декартѣ и Гоббсѣ рѣчь впереди, теперь же слѣдуетъ дать мѣсто нѣкоторымъ замѣчаніямъ относительно ихъ сотрудниковъ въ дѣлѣ механической науки о природѣ.

Начинаемъ съ Іоганна Кеплера **). За его астрономическими заслугами долгое время пропускали его значеніе, какъ философа; между тѣмъ, открытіе закона движенія планетъ было лишь выводомъ его трудовъ, направленныхъ на точное обоснованіе его общаго міровоззрѣнія. Это послѣднее у Кеплера эстетическаго характера, имѣетъ своимъ основнымъ пунктомъ понятіе о всеобщей гармоніи и призываетъ математику для своего подкрѣпленія. Ему недостаточно еще для доказательства непоколебимости ихъ истины того, что его взгляды удовлетворяютъ чувству и въ общемъ соотвѣтствуютъ полученному путемъ опыта представленію о порядкѣ въ природѣ. Онъ хочетъ еще точнымъ путемъ, посредствомъ индукціи и эксперимента для отдѣльныхъ предметовъ доказать на эмпирическихъ данныхъ не только существованіе гармоніи вообще, но и совершенно опредѣленныхъ, твердыхъ пропорцій. Такимъ образомъ математика окончательно теряетъ значеніе темнаго мистицизма, который ей придавался со временъ пиѳагорейцевъ и еще такъ сильно сквозитъ у Николая Кузанскаго. Математическія отношенія составляютъ глубочайшую сущность существующаго и предметъ науки. Гдѣ матерія, тамъ и геометрія; она старѣе міра и такъже вѣрна, какъ Божественный духъ; количества — первоисточникъ вещей. Истинное знаніе только тамъ, гдѣ извѣстны числа. Предполагаемая способность познавать есть способность исчислять. Духъ познаетъ чувственныя отношенія путемъ чистыхъ, первообразныхъ интеллектуальныхъ отношеній. Онъ до наступленія чувственнаго впечатлѣнія скрытъ подъ покровомъ возможности. Склонность и отвращеніе у людей, ихъ любовь къ прекрасному, пріятное впечатлѣніе отъ лицъ, — все это зиждется на безсознательномъ, инстинктивномъ воспріятіи пропорцій. Такимъ образомъ мы видимъ воззрѣніе на міръ съ точки зрѣнія количества; новизна этой теоріи и ея значеніе были сознаны и она была противопоставлена аристотелевской, — качествен-

*) Сравн. шестую главу книги Наторпа о Декартѣ, Теорія познанія, Марбургъ, 1882, и его же «Analecten» къ исторіи философіи въ Philos. Monatsh 18-й томъ, 1882 г., стр. 572, и слѣд.

**) Іоганнъ Кеплеръ жилъ въ 1571—1630 г.г. Главное его сочиненіе — Новая астрономія или физика неба, въ коментаріяхъ къ движенію Марса, 1609 г. О немъ Зигвартъ, Kl. Sch. I т., стр. 182 и слѣд. Р. Эйкенъ. Статьи по исторіи новой философіи, стр. 54 и слѣд.

ной *). Далѣе мы находимъ взглядъ, что сущность какъ божественнаго, такъ и человѣческаго духа, а равно и всѣхъ вещей состоитъ въ дѣятельности; слѣдовательно, душа должна безпрерывно быть дѣятельной и представлять, если не внѣшнія пропорціи, то свою собственную гармонію, хотя бы и въ отрывочномъ видѣ. Наконецъ, мы находимъ ученіе, что природа любитъ простоту, избѣгаетъ всего излишняго и обыкновенно помощью немногихъ основныхъ принциповъ создаетъ многое. Все это напоминаетъ Лейбница. Кеплера, какъ мыслителя, именно и отличаютъ этотъ законъ бережливости и методологическое опредѣленіе настоящей гипотезы и настоящей причины. Гипотеза, по его мнѣнію, не должна являться искусственнымъ построеніемъ возможнаго, фикціей, съ трудомъ подгоняемой къ дѣйствительности,—она должна сводить явленія къ ихъ реальнымъ основаніямъ. Слѣдованіе этимъ принципамъ и дало ему возможность вывести изъ причинъ то, о чемъ заключалъ Коперникъ по слѣдствіямъ, и сдѣлало его предшественникомъ Ньютона. Онъ требуетъ, чтобы научное объясненіе не было затемнено ни теологическими представленіями, вродѣ приданія кометамъ совершенной природы, ни антроморфическими, приписывающими природѣ духовныя силы.

Между Бэкономъ и Декартомъ и по времени, и по идеямъ, какъ сотрудникъ по основанію новой философіи, стоитъ Галилео Галилей **). У него находятся уже всѣ характерныя для мышленія новаго времени черты: переходъ отъ словъ къ предметамъ, отъ воспоминаній къ разсудку и чувству, отъ авторитета къ собственному изученію, отъ случайности и произвола мышленія и доктринерства школы къ собственно „знанію“, хорошо обоснованному и несомнѣнному взгляду, отъ изученія человѣческихъ отношеній—къ природѣ. Изучайте Аристотеля, но не будьте его рабами; вмѣсто того, чтобы покоряться его воззрѣніямъ, смотрите собственными глазами. Не вѣрьте, что духъ остается безплоднымъ, если не соединяется съ разсудкомъ другого. Рисуйте себѣ природу, но не только по рисункамъ. Галилей не менѣе Бэкона цѣнитъ преимущества чувственнаго опыта предъ легко вводящимъ въ обманъ заключеніемъ разума, но онъ также понимаетъ,

*) Аристотель ошибался, считая качественныя различія (idem и aliud) за послѣднія. Они должны быть поставленными сзади количественныхъ и мѣсто aliud и diversum должно занять plus и minus. Нѣтъ ничего просто легкаго, а лишь относительно легкое. При различеніи всѣхъ вещей только «больше и меньше» появляется возможность промежуточныхъ между ними членовъ и пропорцій.

**) О Галилеѣ (1564—1641) см. статью Наторпа въ XVIII томѣ Philos. Monatsch., 1882 г.

что наблюденіе лишь начало процесса познаванія. Главное дѣло предоставляется разуму; онъ апріорнымъ понятіемъ закона пополняетъ недостатокъ наблюденія — невозможность наблюдать всѣ случаи—и вообще дѣлаетъ возможной индукцію; онъ же приводитъ въ связь отмѣченные факты (ихъ законосообразная связь подлежитъ мышленію, а не опыту), путемъ абстракцій сводитъ ихъ отъ случайныхъ обстоятельствъ къ первичнымъ, простымъ, неизмѣннымъ и необходимымъ причинамъ, контролируетъ воспріятіе, исправляетъ обманъ чувствъ, т.-е. ложные, обусловленные опытомъ, выводы о реальности или ложности явленія. Доказательность на эмпирическихъ основаніяхъ, тѣсная связь наблюденія и мышленія, явленія и идеи—вотъ тѣ требованія, которыя ставилъ Галилей и которыя онъ блестяще выполнилъ въ своихъ открытіяхъ. „Индуктивная спекуляція“,—какъ говоритъ Дюрингъ,— творящая изъ неясныхъ явленій объемлющіе законы, была имъ самимъ признана, какъ выдающаяся способность изслѣдователя. Галилей предшествовалъ Декарту въ ученіи о субъективности чувственнаго воспріятія качествъ *) и въ обращеніи къ математическимъ различіямъ; вмѣстѣ съ Декартомъ онъ вѣритъ въ математическіе первообразы и придерживается механическаго міровоззрѣнія. Геометрическія теоремы и доказательства точно также безусловно истинны для Бога, какъ и для человѣка; только человѣкъ ихъ познаетъ мало-по-малу, интуитивный же разумъ Бога сразу проникаетъ въ нихъ, и Богъ ихъ знаетъ больше человѣка. Книга вселенной написана въ математическихъ буквахъ; основной феноменъ міра — движеніе; наше познаніе заключается только въ предѣлахъ измѣримости явленій. Качественная сущность силы внѣ количественнаго ея опредѣленія остается для насъ неизвѣстной. Галилей считалъ теорію Коперника не только за астрономическую, но и за философскую, значитъ, признавалъ ее болѣе, чѣмъ гипотезой. Къ этому его приводило убѣжденіе, что самое простое объясненіе есть въ тоже время и вѣроятнѣйшее и что истинное есть въ тоже время прекрасное. Вообще онъ приписывалъ хотя и не опредѣляющее, но направляющее вліяніе эстетическимъ требованіямъ порядка, согласія и единства природы, какъ соотвѣтствующихъ премудрости Творца.

*) Галилей развиваетъ его въ полемическомъ сочиненіи, направленномъ противъ патера Грасси «Золотые вѣсы» Il Saggiatore, 1623, въ собраніи сочиненій, Флоренція, 1842, т. IV, стр. 149—369; ср. «Теорія познанія Декарта» Наторпа, 1882, гл. 6. Впрочемъ, въ сущности это ученіе находится, какъ замѣчаетъ Гейслеръ («Бэконъ» стр. 94), еще у Бэкона въ «Valerius terminus» (сочиненія Шпединга, т. III стр. 217—252).

Однимъ изъ прославленнѣйшихъ и вліятельнѣйшихъ современниковъ и противниковъ Декарта былъ священникъ-естествоиспытатель Петръ Гассенди *), состоявшій съ 1633 пробстомъ въ Динѣ, а позже профессоромъ математики въ Парижѣ. Къ эпикурейской философіи его привели темпераментъ, почтеніе къ Лукрецію и противоположное Аристотелю направленіе. Возобновленіе имъ этой философіи было несравненно важнѣе, чѣмъ всѣ упомянутыя раньше (стр. 24—30) попытки возстановить античныя системы. Ея болѣе важное значеніе заключается въ томъ, что эпикурейская философія дала точному изслѣдованію въ понятіи объ атомѣ весьма полезное пособіе. Споръ гассендистовъ и картезіанцевъ, вначалѣ ожесточенный, шелъ именно за преимущества атомистической теоріи предъ выставленной Декартомъ теоріей частицъ и вихрей. Вскорѣ оказалось, что оба мыслителя, столь различающіеся между собой въ теоріи познанія, въ натурфилософіи въ сущности держались одного и того же направленія. Ученіе о тѣлахъ Декарта совершенно матеріалистично, а его антропологія даже болѣе, чѣмъ позволяютъ основные принципы. Съ другой стороны и Гассенди признаетъ нематеріальный безсмертный разумъ, относитъ къ Богу сотвореніе міра, его чудесный порядокъ и первоисточникъ движенія, и считаетъ землю неподвижной, потому что такъ учитъ Библія. На этомъ же основаніи онъ даетъ предпочтеніе Тихо де-Браге предъ Коперникомъ, хотя теорія послѣдняго представляетъ и простѣйшее, и болѣе вѣроятное съ научной точки зрѣнія объясненіе. Оба мыслителя сходились съ церковной догмой; только у Декарта это естественно совпадало съ самымъ движеніемъ его мысли, у Гассенди же стояло въ противорѣчіи съ его системой. Тѣмъ болѣе изумительно, что сочиненія Гассенди не подверглись участи попасть въ Index, а съ декартовскими это случилось въ 1663 г.

Мышленіе новаго времени черпаетъ свое механическое направленіе равномѣрно изъ обоихъ источниковъ, и современная наука, кромѣ атомовъ Гассенди, усвоила себѣ, подъ именемъ молекулъ, и частицы Декарта, впрочемъ, не слишкомъ различая эти два понятія (Ланге, стр. 195). Точно также мы встрѣчаемъ и раньше попытки примиренія. Такъ, весьма опытный физикъ патеръ Мерсень (1588—1648) искалъ нерѣшительно средняго пути между двумя философами,

*) Петръ Гассенди жилъ 1592 — 1655 г. Сочиненія; о жизни и характерѣ Эпикура 1647, замѣчанія къ десятой книгѣ Діогенова «Лаэрція» съ обзоромъ эпикурова ученія 1649. Сочиненія изданы въ Ліонѣ 1658, во Флоренціи 1727. Срав. Ланге, Исторія матеріализма, стр. 184 и слѣд. Наторпъ «Analecten» въ Pilos. Monatsch. 1882, т. 18, стр. 572 и слѣд.

англійскій же химикъ Робертъ Бойль *) далъ блестящій синтезъ. Онъ былъ сыномъ графа Ричарда Корнъ, родился въ Лизморѣ въ 1626, съ 1654 г. жилъ частнымъ ученымъ въ Оксфордѣ, позже въ Кэмбриджѣ и умеръ президентомъ научнаго общества въ Лондонѣ. Главное его сочиненіе — „Скептичный химикъ“ (Сочиненія, т. I, стр. 290 и слѣд.) появилось въ 1661, а трактатъ *de ipsa natura* въ 1682. Введеніемъ понятія объ атомѣ онъ создалъ въ химіи цѣлую эпоху; только теперь химія освободилась отъ оковъ аристотелевскихъ и алхимическихъ представленій. Однако, атомистика была для него лишь методологическимъ вспомогательнымъ средствомъ, а не философскимъ міровоззрѣніемъ. Искренно религіозный человѣкъ *), онъ не одобряетъ эпикуровскаго атеизма и отрицанія телеологіи; міровая машина указываетъ на разумнаго Создателя и міровую цѣль, движеніе — на божественный импульсъ. Съ другой стороны, онъ защищаетъ противъ священниковъ и школьныхъ педантовъ право свободнаго мышленія: сверхъестественное должно уступить мѣсто естественному, голыя догадки о неразрѣшимыхъ вопросахъ — подлежащему доказательствамъ путемъ опыта. Противъ вѣры въ авторитеты онъ замѣчаетъ: относительно обращающейся монеты не слѣдуетъ справляться, когда и кто ее чеканилъ, а просто, изъ какого она металла. Картезіанскимъ у Бойля является исходный пунктъ (сомнѣніе), выводъ всякаго движенія изъ давленія и толчка и распространеніе механическаго объясненія на органическій міръ. Его изслѣдованія касались исключительно матеріальнаго міра, того, какимъ онъ явился „въ предпослѣдній день творенія“. Онъ защищаетъ пустое пространство противъ Декарта и Гоббса и пользуется средневѣковыми терминами „первичныя и вторичныя“ качества для выраженія противоположности между находящимися только въ ощущеніи чувственными, субъективными свойствами и свойствами, дѣйствительно присущими предмету, — объективными (Эйкенъ, „Исторія философской терминологіи“ § 94, стр. 196).

*) Сочиненія Бойля по латыни были изданы въ Женевѣ въ 1660 г. въ шести и въ 1714 г. въ пяти томахъ. Лондонскія изданія Бирча 1744 въ пяти томахъ и Шью 1772 въ шести. О немъ Бокль, Исторія цивилизаціи I т. 318 — 321, Ланге — Исторія матеріализма 216—220, Георгъ Баку — Споръ о понятіи природы въ Zeitsch. für Pilos. т. 98, 1891, стр. 162 и слѣд.

*) Образованное Бойлемъ общество имѣло своей цѣлью споспѣшествовать развитію атомистическаго изученія природы; но вмѣстѣ съ тѣмъ оно должно было снять съ атомизма упрекъ, будто онъ ведетъ къ атеизму, и представить его согласіе съ религіей разума. Изъ читанныхъ въ этомъ обществѣ докладовъ возникъ трудъ Самуэля Клерка о существованіи и свойствахъ Божіихъ, 1705 г.

8. Английская философія до середины XVII вѣка.

Предшественники Бэкона.

Надъ началомъ новой англійской философіи лежалъ густой туманъ, разсѣянный только почтенной работой Ш. Ремюза—„Исторія англійской философіи отъ Бэкона до Локка", 2 тома, 1878. Новѣйшія изслѣдованія Фрейденталя *) даютъ весьма желательное дополненіе, излагая научное направленіе и значеніе Дигби и Темпля, и во многихъ важныхъ пунктахъ открываютъ завѣсу, покрывавшую отношенія Бэкона къ предшественникамъ и современникамъ. Результаты этихъ изслѣдованій заимствуются дальше.

Эверардъ Дигби († 1592, главное сочиненіе theoria analytica 1579) съ 1573 г. былъ учителемъ логики въ Кембриджѣ. Подъ сильнымъ вліяніемъ Рейхлина онъ сочувствовалъ аристотелевско-александрійско-каббалистическому эклектизму и распространялъ въ Англіи неоплатоническія мысли. При всей несамостоятельности его теоретической философіи, ея изложеніемъ онъ оживилъ изученіе философіи въ Англіи. Его противникъ сэръ Вильямъ Темпль **) защищалъ и расширялъ ученіе Рамуса, принесенное въ Англію Г. Бухананомъ и его ученикомъ А. Мельвилемъ. Темпль имѣлъ такой успѣхъ, что Кембриджъ сталъ центромъ реализма. Онъ первый открыто выступилъ противъ Аристотеля.

Бэконъ, внѣ всякаго сомнѣнія, зналъ обоихъ и отъ обоихъ заимствовалъ. Дигби былъ представителемъ схоластическаго направ ленія, съ которымъ боролся Бэконъ, самъ не будучи въ состояніи совершенно отъ него отдѣлаться. Темпль же, вмѣстѣ съ другими, давалъ ему оружіе для этой борьбы. Нельзя, наконецъ, не упомянуть, что нѣкоторые англійскіе естествоиспытатели того времени, какъ напримѣръ, придворный врачъ королевы Елисаветы В. Джильбертъ (1540—1630, de magnete 1600), примѣняли въ своихъ работахъ индуктивный методъ прежде, чѣмъ Бэконъ выступилъ со своимъ ученіемъ о методѣ.

*) «Beiträge zur Geschichte der eng. Philos». въ Архивѣ для исторіи философіи, томы 4 и 5, 1891.

**) Темпль (1553 — 1627) былъ секретаремъ при Ф. Сиднеѣ, В. Дависонѣ и графѣ Эссексѣ, а съ 1609 г. директоромъ коллегіи Св. Троицы въ Дублинѣ. Первое его сочиненіе *de unica P. Rami methodo* появилось въ 1580 г. подъ псевдонимомъ Mildappetus и было направлено противъ *de duplici methodo* Дигби. Главное его сочиненіе *P. Rami dialecticae libri duo scholiis illustrati* издано въ 1584 г.

Бэконъ.

Основателемъ новой опытной философіи является Фрэнсисъ Бэконъ (1561—1626), современникъ Шекспира. Свою политическую дѣятельность онъ началъ при королевѣ Елисаветѣ и долго состоялъ членомъ парламента. Въ качествѣ представителя королевы, онъ возбудилъ процессъ противъ своего благодѣтеля графа Эссексъ и затѣмъ, по ея порученію, написалъ оправданіе этого процесса. Высочайшихъ почестей и должностей онъ достигаетъ при Іаковѣ I; въ 1667 г. онъ занимаетъ должность лорда хранителя печати, въ 1618 лорда канцлера и получаетъ званіе барона Вэруламскаго, а въ 1621 виконта Ст. Албано. Въ томъ же самомъ году произошла и катастрофа. Онъ былъ уличенъ въ подкупѣ и приговоренъ судомъ. Король освободилъ его отъ тюремнаго наказанія и денежнаго штрафа, но съ тѣхъ поръ Бэконъ оставилъ даже и намѣреніе о возобновленіи политической дѣятельности и жилъ одиноко, среди научныхъ занятій. Царившая въ то время испорченность нравовъ смягчаетъ нѣсколько вину Бэкона; однако, нельзя его считать свободнымъ отъ упрека въ себялюбіи, любви къ деньгамъ и почестямъ и въ чрезмѣрномъ честолюбіи. Онъ не былъ золъ или склоненъ къ притѣсненіямъ — говоритъ Маколей въ своемъ знаменитомъ опытѣ о Бэконѣ, — но у него не доставало теплоты чувства и возвышенности убѣжденій. У него было не мало вещей, которымъ онъ предпочиталъ добродѣтель и которыхъ онъ боялся больше, чѣмъ вины. Въ качествѣ писателя онъ составилъ себѣ имя моральными, экономическими и политическими опытами „Essays" по образцу Монтеневыхъ; изъ нихъ десять первыхъ появились въ 1597 г., въ третьемъ изданіи (1625) ихъ было уже пятьдесятъ восемь статей, латинскій ихъ переводъ носитъ заглавіе *sermones fideles* *). Великій планъ „обновленія науки", съ которымъ онъ носился, былъ предположенъ въ четырехъ, затѣмъ въ шести частяхъ. Однако, изъ *instauratio magna* осуществлены только двѣ

*) Мелкія сочиненія лорда Бэкона переведены на нѣмецкій языкъ I. Фюрстенгагеномъ. Лейпцигъ, 1884. Они содержатъ въ себѣ кромѣ «Essays» — «Мудрость древнихъ, аллегорическое объясненіе миѳологическихъ сказаній» 1609 и собраніе апофтегмъ.

первыя части: энциклопедія или подраздѣленіе всѣхъ наукъ **), карта globus intellectualis, на которой отмѣчено, что сдѣлала каждая наука и что ей еще остается сдѣлать; вторая исполненная часть— развитіе новаго метода. Общій взглядъ на систему наукъ далъ Бэконъ въ англійскомъ сочиненіи о прогрессѣ наукъ (advancement of learning 1605), изъ котораго въ 1623 г. выросла расширенная латинская переработка *de dignitate et augmentis scientiarum*. Къ ученію о методѣ относится, написанный въ 1607 и появившійся въ 1612 г., опытъ *cogitata et visa*, который въ 1620 г. Бэконъ переработалъ въ *novum organum*. Уже самое заглавіе *новаго* органона (нѣмецкій переводъ Кирхмана, 1870) указываетъ на противоположность Аристотелю, логическія сочиненія котораго изстари были собраны подъ именемъ органона. Если даже здѣсь, вмѣсто связнаго изложенія своихъ реформаторскихъ идей, Бэконъ далъ только незаконченный рядъ афоризмовъ, то къ другимъ частямъ ужъ окончательно написаны одни только предисловія и отдѣльныя статьи. Третью часть должно было составить: описаніе міра, естественная исторія *historia naturalis;* эта послѣдняя своей *scala mentis* (лѣстница познанія, наглядное изображеніе метода путемъ примѣровъ) и *prodromus* (предварительное изложеніе собственныхъ опытовъ) вводитъ въ четвертую часть науки о природѣ, *philosophia secunda*. Лучшее изданіе сочиненій Бэкона — лондонское Спеддинга, Эллиса и Гитъ 1857—1860 въ семи томахъ. Къ нимъ присоединяются еще пять томовъ (1862—1870 г.) писемъ Бэкона, его біографія и разныя случайныя замѣтки съ комментаріями Спеддинга. Болѣе краткое изложеніе жизни и эпохи Бэкона издалъ Спеддингъ въ 1879 г. въ двухъ томахъ. О Бэконѣ см. К. Фишеръ, 2 изд., 1875, Хр. Зигвартъ въ „Preusz. Jahrb". 1863 и 1864 г., онъ же во второмъ томѣ „Логики" и Г. Гейслеръ „Бэконъ и его мѣсто въ исторіи", Бреславль, 1884 г.

*) По тремъ душевнымъ способностямъ — память, фантазія и разумъ — опредѣлились и три главныя науки: исторія, поэзія и философія. Изъ трехъ предметовъ послѣдней природа достигаетъ нашего духа въ видѣ прямого луча, Богъ — въ видѣ преломленнаго и человѣкъ — отраженнаго. Познаніе Бога есть естественная или откровенная теологія. Спекулятивная (теоретическая) натурфилософія распадается на физику, изучающую причины вещества и движенія, и метафизику, которой подлежитъ по древнему воззрѣнію изслѣдованіе конечныхъ, по мнѣнію же Бэкона—формальныхъ причинъ; оперативная (техническая) натурфилософія заключаетъ въ себѣ механику и естественную магію. Ученіе о человѣкѣ обнимаетъ антропологію съ этикой и логикой и политику. Этого бэконовскаго дѣленія держался еще Даламберъ въ своемъ введеніи къ энциклопедіи.

Заслуга Бэкона — троякая. Онъ — энергичнѣе и яснѣе всѣхъ предшествовавшихъ мыслителей ощущалъ необходимость обновленія науки, выставилъ новый великій идеалъ—неограниченное методическое познаніе природы съ цѣлью господства надъ ней — и далъ объясненія и указанія, какъ достигнуть этой цѣли. Эти указанія, при всей недостаточности въ подробностяхъ, проникаютъ въ самую сущность дѣла; они создали фундаментъ для работы цѣлыхъ столѣтій *). Его вѣра во всемогущество новаго метода такова, что онъ считалъ теперь возможнымъ для науки обойтись безъ талантовъ. Онъ сравниваетъ свой методъ съ циркулемъ или линейкой, помощью которыхъ неупражнявшіеся гораздо лучше могутъ начертить кругъ или прямую линію, чѣмъ это удается безъ помощи этихъ приборовъ упражнявшимся.

Наука до сихъ поръ ненадежна, не приноситъ никакихъ плодовъ и не двигается съ мѣста, тогда какъ механическія искусства совершенствуются ежедневно. Безъ всякихъ основаній, болтливая, безсодержательная, жадная къ спорамъ — наука совершенно безполезна для жизни. Если вы хотите надежнаго знанія, обратитесь отъ словъ къ самимъ вещамъ и искусствомъ заставьте природу отвѣчать на ваши вопросы. Если вы хотите плодотворнаго знанія, позаботьтесь, чтобы открытія были чаще и чтобы они стали не случайными, а намѣренными. Только на открытіяхъ основывается мощь, величіе и прогрессъ человѣчества. Человѣкъ можетъ столько, сколько онъ знаетъ, знаніе—сила, и надъ природой можно господствовать, лишь повинуясь ей (*scientia est potentia;* natura parendo vincitur).

Три вещи считаетъ Бэконъ необходимыми для достиженія этого дающаго силу знанія: чтобы разумъ прояснялся вспомогательными средствами познанія; чтобы онъ обращался къ опыту и черпалъ матеріалъ знанія изъ наблюденія и, наконецъ, чтобы онъ не слишкомъ быстро приходилъ къ отдѣльнымъ обобщеніямъ, а, наоборотъ, постоянно и мало-по-малу, черезъ посредствующія ступени, двигался къ самымъ общимъ принципамъ. Разумъ, предоставленный самому себѣ, ничего не можетъ; но точно также и опытъ, самъ по себѣ, безъ правилъ, недостаточенъ и экспериментированіе безъ плана не болѣе какъ шатаніе въ потемкахъ; къ тому же чувства обманываютъ, они не достаточно остры для тонкостей природы; заслуживаетъ довѣрія

*) Умаляющіе заслуги Бэкона ошибаются въ томъ отношеніи, что примѣняютъ къ нему масштабъ современнаго состоянія изслѣдованія и хотятъ видѣть только совершенное въ несовершенномъ начаткѣ.

не случайное наблюденіе, а методическій опытъ. Опытъ и разумъ,
вмѣсто прежняго раздѣленія, должны вступить въ тѣсный союзъ —
„законный бракъ". Если эмпирики стаскиваютъ и собираютъ какъ
муравьи, а догматическіе метафизики, какъ пауки, не могутъ вы-
браться изъ паутины своихъ собственныхъ идей, то настоящій фило-
софъ долженъ походить на пчелу, которая собственнымъ трудомъ
перерабатываетъ и перевариваетъ собранное.

Духъ видоизмѣняетъ своей природой лучи предметовъ, какъ мут-
ное и неровное зеркало; поэтому необходимо предпринять его очистку
и выравненіе — освобожденіе отъ всякихъ предвзятыхъ мыслей и
призраковъ, которые, вкоренившись по привычкѣ, мѣшаютъ разуму
воспринять вѣрную картину вселенной. Должно уничтожить или, при
невозможности, по крайней мѣрѣ пересмотрѣть всѣ предразсудки.
Сомнѣніе — первый шагъ по дорогѣ къ истинѣ. Бэконъ различаетъ
четыре рода такихъ препятствующихъ знанію призраковъ или идо-
ловъ: *idola theatri, fori, specus* и *tribus*, театра, рынка, пещеры
и рода. Опаснѣйшіе изъ нихъ *idola theatri*. Они состоятъ въ на-
клонности болѣе довѣрять авторитетамъ и преданію, чѣмъ своему
собственному мышленію и принимать господствующія воззрѣнія
только потому, что они признаются всѣми. На этотъ счетъ Бэконъ
требуетъ: не позволяй одурачивать себя кривляньемъ сцены, т.-е.
ученіями прежнихъ мыслителей, представлявшихъ себѣ вещи иначе,
чѣмъ онѣ есть на самомъ дѣлѣ. Вмѣсто того, чтобы вѣрить другимъ,
наблюдай самъ! *Idola fori* происходятъ въ общественномъ оборотѣ
отъ языка и состоятъ въ томъ, что слова, которыя въ сущности
только знаки условнаго значенія основываются на беззаботно составлен-
ныхъ понятіяхъ, принимаются за самыя вещи. Здѣсь Бэконъ увѣщеваетъ
держаться самихъ вещей. *Idola specus*—личные предразсудки, затруд-
няющіе настоящее пониманіе положенія дѣла. Таковы, напримѣръ, пре-
обладающее въ мышленіи направленіе къ сходствамъ или различіямъ
между вещами, или привычка изслѣдователя переносить понятія его
науки на другіе предметы. Такіе индивидуальные недочеты безчис-
ленны; ихъ можно поправлять путемъ сравненія съ воспріятіями дру-
гихъ. Наконецъ, *idola tribus* коренятся въ самой природѣ человѣ-
ческаго рода. Сюда относятся обманы чувствъ, отчасти исправ-
ляемые инструментами, которыми мы вооружаемъ наши органы;
далѣе идетъ склонность держаться за обѣщающее намъ что-либо
новое вопреки противорѣчащимъ обстоятельствамъ; наконецъ, на-
клонность къ антропоморфическимъ воззрѣніямъ; въ нихъ главнѣй-

шее заблужденіе заключается въ томъ, что мы, по аналогіи съ чело-
вѣческими дѣйствіями, повсюду ищемъ цѣлесообразности и конеч-
ныхъ причинъ, когда въ дѣйствительности дѣло идетъ лишь о дви-
жущихъ причинахъ. Здѣсь Бэконъ требуетъ: суди о явленіяхъ при-
роды не съ точки зрѣнія телеологіи, а объясняй ихъ механическими
причинами; не сокращай міра до узости своего разума, а наоборотъ,
распространяй разумъ во всю ширину вселенной, чтобы обнять ее
такой, какова она есть.

Къ этимъ предостереженіямъ присоединяются еще и положитель-
ныя предписанія. Изслѣдователь, устранивъ предразсудки и привыч-
ныя понятія, приступая къ опыту съ неиспорченными чувствами
и очищенной душой, долженъ избрать путь отъ даннаго явленія къ
его условіямъ. Сначала онъ долженъ путемъ наблюденія и экспери-
мента установить обстоятельства и планомѣрно ихъ сгруппировать *),
а затѣмъ уже переходить къ причинѣ и закону **). Рекомендуемая

---

*) Бэконъ поясняетъ эти пріемы примѣромъ объясненія теплоты. Данныя экспериментальнаго изученія распредѣляются по тремъ таблицамъ. Таблица присутствія содержитъ въ себѣ множество различныхъ случаевъ, въ которыхъ замѣчается теплота; на таблицу отсутствія занесены случаи, въ которыхъ ее нѣтъ при подобныхъ условіяхъ; наконецъ таблица степени или сравненія заключаетъ перечисленіе явленій, присоединеніе или отнятіе которыхъ идетъ рядомъ съ явленіями теплоты. Послѣ этого производится выключеніе того, что не можетъ быть сущностью теплоты, и остающееся дастъ предварительный результатъ или начало объясненія (какъ «первый сборъ винограда»), опредѣленіе теплоты: она — расширяющее, стремящееся въ верхъ, само себя вытѣсняющее, быстрое движеніе въ мелкихъ частицахъ тѣлъ.

**) Эта цѣль Бэконовскаго изслѣдованія отнюдь не совпадаетъ къ цѣлью точной науки. Законъ для него не означаетъ, какъ для современнаго физика, математически формулированнаго выраженія дѣйствія,—онъ для Бэкона—выраженная въ опредѣленномъ понятіи сущность явленія. (Э. Кэнигъ «Entwickelung des Kausalproblems bis Kant, 1888», стр. 154—56). Бэконъ своеобразнымъ образомъ связываетъ античное и новое, платоновское и корпускулярное основныя воззрѣнія. Вмѣстѣ съ атомистами онъ отбрасываетъ цѣлевыя причины; эмпирической физикѣ онъ предоставляетъ матеріальныя и дѣйствующія причины, причемъ послѣднія падаютъ у него до значенія только измѣнчивыхъ, случайныхъ; метафизикѣ же, какъ истинной наукѣ о природѣ, онъ отводитъ отыскиваніе формъ вещей и ихъ свойствъ. Къ этому его приводитъ слѣдующее метафизическое предположеніе. Явленія, какъ бы они ни были многообразны, слагаются изъ немногихъ элементовъ, именно постоянныхъ свойствъ, такъ называемыхъ «простыхъ натуръ». Эти послѣднія подобны алфавиту природы или краскамъ на ея палитрѣ; изъ ихъ комбинацій она устраиваетъ свою многостороннюю живопись. Таковы—натура тепла и холода, краснаго, тяжелаго, также старости, смерти. Такимъ образомъ подлежитъ изслѣдованію, что такое *собственно* теплота, краснота и т. д. Основаніе, сущность и законъ этихъ «натуръ» образуютъ извѣстныя формы,, которыя Бэконъ опредѣляетъ по платоновски, какъ понятія и субстанціи,

здѣсь, истинная или научная индукція *) должна быть совсѣмъ иная, чѣмъ легковѣрная индукція повседневной жизни и неметодичная аристотелевская. Бэконъ особенно указываетъ на то обстоятельство, что до сихъ поръ не достаточно понимали значеніе отрицательныхъ инстанцій въ качествѣ противоположныхъ пробъ и что никогда не достижимую совершенную полноту индукціи замѣняетъ, съ одной стороны, собираніе возможно большаго количества случаевъ, съ другой— наблюденіе болѣе значущихъ или рѣшительныхъ случаевъ. Къ индуктивному поднятію отъ эксперимента къ аксіомѣ должно примыкать дедуктивное спусканіе отъ аксіомы къ новымъ экспериментамъ и открытіямъ. Бэконъ отбрасываетъ силлогистическій пріемъ: онъ даетъ силу побѣждать лишь противниковъ, въ спорѣ, а не природу. Самъ Бэконъ при примѣненіи своихъ собственныхъ методическихъ положеній былъ совершеннымъ диллетантомъ; совсѣмъ не его дѣломъ была терпѣливая, неусыпная работа, которой требуетъ достиженіе задачъ изслѣдованія природы. Онъ былъ силенъ, когда возбуждалъ проблемы, указывалъ цѣли, выслѣживалъ пробѣлы, побуждалъ и ободрялъ. Въ этомъ отношеніи многія, случайно брошенныя имъ мысли поражаютъ геніальнымъ предвосхищеніемъ позднѣйшихъ взглядовъ. Крупнѣйшимъ недостаткомъ его теоріи было полное отрицаніе пользы, которую обѣщала математика дѣлу изученія природы. Наоборотъ, несправедливъ часто высказываемый ему упрекъ въ утилитаризмѣ. Какъ ни настаиваетъ онъ на практической пользѣ науки, все же онъ соглашается и съ тѣми, которые богоподобное состояніе спокойнаго и яснаго познанія истины ставятъ выше, чѣмъ выгоды отъ нея. Бэконъ желаетъ, чтобы наука служила не легковѣсной дѣвушкой для развлеченія, а законной супругой для семейныхъ радостей и пріобрѣтенія дѣтей. Онъ понимаетъ и внѣ частнаго признанія цѣнность знанія, полезность его вообще, въ болѣе всеобъемлющемъ и возвышенномъ смыслѣ; понимаетъ, что стремленіе къ наукѣ, отъ кото-

---

но здѣшнія, и въ тоже время по Демокриту, какъ группировку или движеніе малыхъ частицъ вещества. Такъ, форма теплоты есть особый видъ движенія, форма бѣлой краски—опредѣленное отложеніе частицъ массы. Срав. Натге «Ueber Fr. B. Formenlehre» Лейпцигъ 1891, въ которомъ изложено воззрѣніе Гейслера.

*) Конечно бэконовскій методъ только въ болѣе широкомъ смыслѣ можетъ быть признанъ индукціей. Еще раньше Зигварта Апельтъ, въ своей «Theorie der Induction» 1854, стр. 151—153, выяснилъ, что здѣсь дѣло идетъ въ сущности о пріемахъ абстракціи. Это однако отнюдь не уменьшаетъ славы Бэкона, положившаго основаніе тщательно разработанной позднѣе Миллемъ теоріи индуктивнаго изслѣдованія.

раго далеко держатся узкосердые, цѣнящіе лишь прямую, практическую выгоду, — является важнѣйшимъ рычагомъ культурнаго прогресса человѣчества.

Бэконъ предполагалъ произвести реформу также и въ области практической философіи, но въ этомъ направленіи есть лишь нѣкоторые афористическіе намеки. Всякая вещь движима двумя стремленіями,— одно направляется на индивидуальное благо, другое же —на благо цѣлаго, часть котораго составляетъ эта вещь (*bonum suitatis—bonum communionis*). Второе не только благороднѣйшее, но и сильнѣйшее. И это относится равнымъ образомъ къ низшимъ существамъ и къ человѣку, который, если онъ не вырождающійся, всегда предпочитаетъ общественное благо собственному. Любовь занимаетъ между всѣми добродѣтелями самое высшее мѣсто и никогда, какъ это бываетъ съ другими человѣческими преимуществами, не оказывается чрезмѣрной; поэтому дѣятельная жизнь болѣе цѣнна, чѣмъ созерцательная. Этимъ моральнымъ принципомъ Бэконъ предначерталъ дорогу для позднѣйшей моральной философіи своей страны (ср. Форлэндеръ, стр. 267 и слѣд.). Онъ отрицаетъ ученіе о характерѣ, о которомъ больше матеріала находится въ повседневной болтовнѣ и сочиненіяхъ поэтовъ и историковъ, чѣмъ въ трудахъ философовъ. Далѣе, онъ признаетъ преобладаніе аффектовъ надъ разумомъ и представленія наличныхъ благъ надъ надеждой на будущія и призываетъ краснорѣчіе, привычку и нравы способствовать послѣднимъ. Наши страсти, каждая изъ которыхъ заключаетъ въ себѣ мужскую необузданность и женскую слабость, должно такъ упорядочить, чтобы онѣ уступали разуму, а не преобладали надъ нимъ. Въ другомъ мѣстѣ Бэконъ даетъ небезъинтересныя указанія объ искусствѣ сдѣлаться счастливымъ. Повсюду встрѣчаются тонкія наблюденія и остроумныя мѣста. Если ты хочешь узнать чьи-либо взгляды и намѣренія, ты долженъ занять разумную середину между откровенностью, побуждающей къ откровенности, и молчаливостью, внушающей довѣріе. Чтобы идти впередъ, нужно имѣть менѣе всего глупости и не слишкомъ много правдивости. Богатство относится къ добродѣтели, какъ обозъ къ войску: онъ необходимъ, но тяжелъ и тягостенъ, заботы о немъ часто мѣшаютъ побѣдѣ (impedimenta—багажъ и препятствіе). О зависти и радости чужой бѣдѣ Бэконъ говоритъ: человѣкъ радуется либо собственному счастью, либо несчастью другого; у кого нѣтъ добродѣтели и, слѣдовательно, перваго питательнаго средства, тотъ питается вторымъ.

Въ этикѣ и положительной философіи Бэконъ требуетъ ограни-

ченія естественнаго знанія откровеніемъ. Естественный свѣтъ — разумъ и совѣсть — можетъ только отвлечь насъ отъ пороковъ, но не можетъ научить насъ въ совершенствѣ нашимъ обязанностямъ, напримѣръ, возвышенному моральному закону: любите вашихъ враговъ. Равнымъ образомъ, естественной теологіи достаточно для установленія внѣ всякаго сомнѣнія существованія Бога на основаніи естественнаго порядка; нѣсколько глотковъ изъ чаши философіи могутъ привести къ атеизму, болѣе же глубокое проникновеніе въ нее возвращаетъ къ вѣрѣ; христіанскія догмы—дѣло вѣры. Религія и наука двѣ раздѣльныя области; ихъ смѣшеніе грозитъ опасностью еретической религіи или случайной философіи. Чѣмъ болѣе положеніе вѣры противорѣчитъ разуму, тѣмъ большее почтеніе и повиновеніе Богу мы показываемъ, принимая это положеніе.

Гоббсъ.

По направленію и ученію Гоббсъ стоитъ въ рѣзкой противоположности къ Бэкону. Бэконъ былъ проницательная, богатая, импульсивная и переполненная великими планами натура, но онъ былъ слишкомъ подвиженъ и живъ, чтобы довести свои планы до полной зрѣлости; Гоббсъ, наоборотъ, медленъ, упрямъ и неумолимъ; его мышленіе строго и узко. Этому соотвѣтствуетъ и глубокое различіе системъ. Оно отнюдь не исчерпывается только въ томъ, что Гоббсъ выдвинулъ на первый планъ математическій элементъ, стоявшій у его предшественника на заднемъ, и все свое вниманіе обращалъ преимущественно на политику. Зависимость Гоббса отъ Бэкона, вопреки ихъ личному знакомству, далеко не такъ велика, какъ раньше это думали. Его руководители въ гораздо большей степени великіе математики континента — Кеплеръ и Галилей; нельзя также отрицать и Декартовскаго вліянія. Своей задачей онъ признаетъ построеніе строго механическаго міровоззрѣнія. Механизмъ въ примѣненіи къ міру даетъ матеріализмъ, въ примѣненіи къ теоріи познанія вызываетъ положеніе, что мышленіе есть исчисленіе. Относительно воли онъ приводитъ къ детерминизму, а относительно нравственности и теоріи государства — къ этическому и политическому натурализму. Въ то же время на Гоббса имѣло вліяніе эмпирическое направленіе его народа, и онъ вообще крѣпко держался убѣжденія, что представленія въ послѣднемъ счетѣ происходятъ изъ воспріятій. При его энергическомъ мышленіи, Гоббсу не удалось такъ сплавить воспринятые съ чужбины раціоналистическіе элементы и отечественныя тенденціи,

чтобы изъ нихъ получилась цѣльная система. Гриммъ (Zur Gesch. d. Erkenntnisprob.) вполнѣ справедливо указалъ на непримиримое противорѣчіе зависимости мышленія отъ опыта и всеобщности знаній, черпаемыхъ изъ чистаго разума. Отъ перваго онъ нигдѣ не отказывается, а второе принимаетъ, основываясь на математическихъ ученіяхъ континента. Такую же непримиримую двойственность встрѣчаемъ мы и у Локка.

Томасъ Гоббсъ (1588 — 1679) состоялъ студентомъ въ Оксфордѣ, но его оттолкнуло схоластическое направленіе науки. Со схоластикой онъ сходился только относительно номиналистическихъ убѣжденій, — нѣтъ ничего всеобщаго, кромѣ именъ. Гоббсъ, въ неоднократныя свои пребыванія въ Парижѣ, изучаетъ Гассенди, Мерсеня и Декарта, а также занимается математикой, здѣсь же воспринимаетъ извѣстное вліяніе отъ ученія Галилея; безпорядки англійской революціи увлекли его къ ученію объ абсолютной монархіи. Его главныя сочиненія — политическое, подъ названіемъ „Левіаѳанъ" 1651 и „элементы философіи" въ трехъ частяхъ (о тѣлѣ, о человѣкѣ, о гражданинѣ). Изъ нихъ третья *de cive* появилась (по-латыни) въ 1642 г. въ маленькомъ изданіи и анонимно въ расширенномъ въ 1647 г., первая *de corpore* въ 1655 и вторая *de homine* въ 1658 г. Имъ предшествовали двѣ *) книги *human nature* и *de corpore politico*, написанныя по англійски въ 1640 г., а напечатанныя въ 1650 году безъ согласія автора. Кромѣ того, онъ написалъ еще двѣ статьи о свободѣ и необходимости (1646 и 1654 г.) и издалъ въ 1668 г. собраніе своихъ сочиненій (по-латыни). Въ полномъ собраніи его сочиненій, изданія Молесворта, труды его на латинскомъ языкѣ занимаютъ пять томовъ, а англійскіе — одиннадцать. О немъ см. Г. Ч. Робертсонъ въ 10-мъ томѣ Найтовскихъ „Philosophical classics", Тэнни въ Viertelj. für wiss. Philos. 3 — 5 годъ, 1879 — 1881.

Формально Гоббсъ опредѣляетъ философію, какъ познаніе дѣйствій изъ причинъ и причинъ изъ дѣйствій путемъ правильныхъ выводовъ разума. Въ этомъ высказывается одинаковая оцѣнка дедуктивнаго метода рядомъ съ индуктивнымъ, объявленнымъ Бэкономъ важнѣйшимъ способомъ познанія, а также выключеніе основывающейся на откровеніи теологіи изъ области науки. По объекту онъ

*) Или скорѣе одна: сочиненіе о человѣческой природѣ представляетъ 13 первыхъ, а сочиненіе о государственномъ тѣлѣ остальныя главы труда *Elements of law, natural and politic*.

опредѣляетъ философію, какъ ученіе о тѣлахъ и движеніи: все существующее — тѣла, всякое дѣйствіе — движеніе. Все дѣйствительное тѣлесно; это относится также и къ точкѣ, линіи и поверхности, которыя, даже и какъ границы тѣлъ, могутъ быть безтѣлесными только у Бога и духа. Духъ (для чувствъ)—тонкое тѣло или, какъ говорится въ другомъ мѣстѣ, движеніе въ извѣстныхъ частяхъ органическаго тѣла. Всѣ явленія—движенія матеріальныхъ частицъ,—даже внутреннія, какъ чувства и страсти. Стремленіе —самое маленькое движеніе, какъ атомъ — мельчайшее тѣло; ощущеніе и представленіе—измѣненіе ощущающаго тѣла. Пространство есть представленіе о существующей вещи, какъ таковой, т. е. только какъ существующей внѣ представляющаго субъекта; время—представленіе движенія. Всѣ явленія—движенія тѣлъ, происходящія по механической необходимости. Нѣтъ ни формальныхъ, ни конечныхъ причинъ, а только дѣйствующія или движущія. Всякое явленіе начинается не изъ самого себя, а отъ дѣятельности какой либо внѣшней причины: тѣло находится въ покоѣ или движется вѣчно, если ему не препятствуетъ въ этомъ другое. Итакъ, если тѣла и ихъ измѣненія — единственный предметъ философіи, — то и единственный правильный ея методъ математическій.

Есть два рода тѣлъ: природныя, которыя человѣкъ находитъ въ природѣ, и искусственныя, производимыя имъ самимъ. Въ послѣднемъ классѣ Гоббсъ прежде всего подразумѣваетъ государство, какъ искусственное созданіе людей. Между этими двумя классами стоитъ человѣкъ, какъ совершеннѣйшее природное тѣло и составной элементъ государственнаго тѣла. Въ силу этого, философія, кромѣ вводящей установляющей общія понятія *prima philosophia*, раздѣляется на три части: физику, антропологію и политику. Можно и ученіе о государствѣ излагать демонстративно; нравственныя явленія, подобно физическимъ, точно также подлежатъ закону механической причинности.

Въ процессѣ познанія первый актъ — впечатлѣніе на органъ чувства, производимое внѣшнимъ движеніемъ; оно доходитъ до сердца и вызываетъ тамъ реакцію. Произшедшее такимъ образомъ ощущеніе или воспріятіе совершенно субъективно, существуетъ только у воспринимающаго и отнюдь не представляетъ картины внѣшняго движенія. Свойства свѣта, цвѣта и звука не существуютъ, какъ мы думаемъ, внѣ насъ; они только явленія внутри насъ самихъ, основывающіяся на внѣшнихъ и внутреннихъ движеніяхъ, но не отражающія ихъ. Продолжительно дѣйствующее или оставляющее слѣдъ воспріятіе — память; она представляетъ изъ себя ощущеніе или со-

знаніе того, что ощущалось (*sentire se sentisse meminisse est*). Представленіе относится къ ощущенію, какъ прошедшее совершенное время (Perfectum) къ настоящему. Подъ опытомъ слѣдуетъ понимать собраніе удержавшихся въ памяти воспріятій, связанныхъ съ извѣстнымъ предвидѣніемъ будущаго по аналогіи съ пережитымъ раньше. До сихъ поръ достигнуто довольно практическаго, но не всеобщее и необходимое знаніе; достигнутое же находится даже у звѣрей. Человѣческая способность къ наукѣ связана съ даромъ слова. Слова—условныя обозначенія для удержанія и обмѣна представленій. Однако обозначенныя картины воспоминаній слабѣе, блѣднѣе и менѣе ясно отличаются другъ отъ друга, чѣмъ первоначальныя ощущенія. Поэтому то многія подобныя представленія памяти и обозначаются однимъ и тѣмъ же словомъ. Такимъ образомъ возникаютъ абстрактныя общія представленія и родовыя понятія; имъ нѣтъ соотвѣтственной реальности, такъ какъ въ дѣйствительности существуютъ лишь отдѣльные предметы. Всеобщее—искусственное произведеніе человѣка. Связь словъ въ предложенія, прибавка или отбавка извѣстныхъ знаковъ называется сужденіемъ; связываніе предложеній къ выводамъ—заключеніемъ; соединеніе истинныхъ или доказанныхъ положеній составляетъ науку. Поэтому математика является первообразомъ всѣхъ наукъ. Короче, мышленіе не что иное, какъ исчисленіе, и слова, которыми мы при этомъ оперируемъ, имѣютъ значеніе марокъ въ игрѣ. Дуракъ—кто принимаетъ эти марки за наличную монету. У животныхъ недостаетъ разума, — способности связывать искусственные знаки.

Тотъ же самый сенсуалистическій механическій характеръ, что и въ теоріи познанія, проглядываетъ и въ ученіи о волѣ. Всѣ духовныя явленія имѣютъ своимъ источникомъ чувственныя впечатлѣнія. Человѣкъ отвѣчаетъ объекту двойной реакціей — теоретической, ощущеніемъ, и практическимъ чувствомъ удовольствія или неудовольствія, смотря по тому, способствуетъ ли жизненной дѣятельности впечатлѣніе или мѣшаетъ ей. Отсюда относительно будущаго вытекаетъ желаніе или нежеланіе. Далѣе изъ чувствъ, которыя человѣкъ ощущаетъ подъ обозначеніемъ чести (признаніе превосходной силы), и противоположныхъ, развиваются аффекты гордости и гнѣва, стыда и раскаянія, надежды и любви, состраданія и т. д. Обсужденіе равняется смѣнѣ различныхъ желаній; послѣднее побѣдившее, непосредственно предшествующее исполненію желанія называется волей. Свобода вовсе не присуща волѣ, а зависитъ отъ обстоятельствъ и означаетъ только отсутствіе внѣшнихъ препятствій, происхожденіе изъ

воли дѣйствующаго. Законамъ же необходимости она подчиняется точно также. Всякое движенiе является неизбѣжнымъ слѣдствiемъ предшествующихъ движенiй, включая сюда и мозговыя.

Вещи, которыхъ желаютъ, называются благами, которыхъ же не желаютъ—зломъ. Ни что само по себѣ не можетъ быть ни добромъ, ни зломъ,—оно является тѣмъ или другимъ лишь относительно, примѣнительно къ опредѣленнымъ лицу, мѣсту, времени и обстоятельствамъ. Для различныхъ лицъ различно и добро; нѣтъ никакихъ объективныхъ и всеобщихъ мѣръ добра и зла, пока мы разсматри-ваемъ человѣка въ отдѣльности, внѣ общества. Опредѣленный масштабъ появляется впервые въ государствѣ: справедливо то, что позволяетъ законъ, и несправедливо, что имъ запрещается; добро — общеполезное. Въ природномъ состоянiи нѣтъ никакихъ запретовъ; природа дала каждому право на все, здѣсь право простирается до тѣхъ поръ, пока хватаетъ силы. Что же заставляетъ людей выйти изъ естественнаго состоянiя и перейти въ государственное? Ошибаются Аристотель и Грецiй, выводя государство изъ общественныхъ стремленiй; человѣкъ вовсе не общественъ, а лишь себялюбивъ; только забота о своей собственной пользѣ заставляетъ его искать по-кровительства и защиты въ институтѣ государства; государственное общенiе является искусственнымъ продуктомъ страха и разсудитель-ности. Первѣйшее благо—самосохраненiе; всѣ же остальныя—въ томъ числѣ дружба, богатство, мудрость, знанiе и въ особенности сила—прiобрѣтаютъ значенiе лишь по стольку, по скольку они служатъ самосохраненiю. Предполагаемое благосостоянiе, къ которому каждый стремится по природѣ, заключается въ безопасности жизни и здоровья. А этого то и нѣтъ въ естественномъ состоянiи; оно представляетъ изъ себя состоянiе войны всѣхъ противъ всѣхъ (*bellum omnium contra omnes*). Каждый желаетъ добиться для себя счастья и силы и стремится поработить или убить другого, такъ какъ не смѣетъ ему довѣриться. Каждый видитъ въ другомъ волка, которого лучше съѣсть самому, чѣмъ быть имъ съѣденнымъ. Такъ какъ всякiй достаточно силенъ, чтобы причинить другому самое худшее зло, то не безопасенъ даже и сильнѣйшiй, а потому въ интересахъ каждаго искать мира и основать упорядоченное общенiе. Правовыя и нравственныя „естественныя нормы“ представляютъ условiя мира; онѣ однако получаютъ свое обязательное значенiе лишь въ качествѣ положительнаго права, велѣнiй государственной власти. Миръ достигается такимъ образомъ, что каждый уступаетъ свое естественное

право на все за предоставляемую ему защиту. Согласiе на отказъ отъ естественной свободы дѣлать, что заблагоразсудится, предполагаетъ готовность къ такому же отказу и со стороны всѣхъ остальныхъ; къ нему далѣе присоединяются законы справедливости (святость договоровъ), благодарность, скромность, человѣчность и т. д.; противоположное имъ могло бы повести къ возвращенiю естественнаго состоянiя. Отъ нарушенiй это согласiе гарантируется путемъ перенесенiя общей силы и свободы всѣхъ на одну волю (собранiя или отдѣльной личности), и эта послѣдняя представляетъ собой общую волю. Такимъ образомъ, государственный договоръ заключаетъ въ себѣ два момента: первый—актъ отказа и второй—никогда не возвращаемая передача и (абсолютное) подчиненiе. Второй актъ соединяетъ массу въ личности государства; совершеннѣйшее единство представляетъ абсолютная монархiя. Сувѣренъ—душа политическаго тѣла, чиновники—его органы, награды и наказанiя—нервы, законъ и справедливость—его разумъ.

Идея государственнаго договора и до и послѣ Гоббса очень часто примѣнялась въ демократическомъ смыслѣ. И дѣйствительно, она вовсе не включаетъ въ себѣ ни неотъемлемости передачи, ни неограниченности правительственной власти, ни монархизма. Гоббсъ же считалъ ихъ необходимыми для устраненiя опасности анархiи. Въ каждомъ ослабленiи высшей власти, путемъ ли дѣленiя или ограниченiя, Гоббсъ видитъ шагъ къ обновленiю естественнаго состоянiя и съ желѣзной твердостью выставляетъ всемогущество государства и полное безправiе предъ нимъ отдѣльнаго индивида. Гражданинъ долженъ повиноваться не собственной совѣсти, которая имѣетъ значенiе только частнаго мнѣнiя, а закону, какъ общественной совѣсти. Наоборотъ, властелинъ стоитъ выше гражданскихъ законовъ — онъ ихъ издаетъ, измѣняетъ и уничтожаетъ. Онъ — господинъ надъ собственностью, жизнью и смертью гражданъ, и не будетъ несправедливостью, что-бы онъ ни сдѣлалъ кому либо изъ нихъ. И это потому, что онъ одинъ сохранилъ естественное право на все, а другiе отъ него навсегда отказались. Хотя онъ и обязанъ имѣть въ виду благо народа, но и въ этомъ отношенiи онъ даетъ отчетъ одному только Богу. Въ единственномъ только случаѣ исчезаетъ обязанность подданнаго повиноваться: если правительственная власть не въ состоянiи болѣе оказывать ему защиту внѣ или внутри. Въ остальномъ же Гоббсъ объявляетъ существующiй порядокъ вещей справедливымъ; зло произвольнаго управленiя онъ считаетъ болѣе сноснымъ, чѣмъ

всеобщую вражду естественнаго состоянія; страхъ тирановъ, по его мнѣнію, болѣзнь, унаслѣдованная отъ античныхъ республиканцевъ.

Монархъ опредѣляетъ путемъ закона и поученія, что такое зло и что такое добро; онъ же опредѣляетъ, чему вѣровать. Не узаконенная государствомъ религія—суевѣріе. Властитель временный,—въ то же время властитель и духовный; — королю принадлежитъ верховное попеченіе о душахъ, остальные же духовные —лишь его слуги. Одна и та же форма общенія носитъ названіе государства, если въ нее входятъ просто люди, и церкви, если—христіане (церковное государство). Предписываемыя догмы должно принимать не разсуждая, глотать ихъ не пережевывая, какъ пилюли.

Положенія, что всякая страсть, всякій поступокъ по своей природѣ безразличны; что только въ государствѣ есть право и не право; наконецъ, что произволъ деспота опредѣляетъ нравственное и безнравственное, — все это не однократно уже возбуждало сомнѣнія. Въ дѣйствительности это не было послѣднимъ убѣжденіемъ философа. Даже не придавая особеннаго значенія отдѣльнымъ выраженіямъ*) Гоббса, нужно согласиться, что его ученіе понято, какъ еще болѣе бездушное, чѣмъ оно было задумано. Онъ не говоритъ, что до основанія государства нѣтъ никакихъ нравственныхъ различій; онъ лишь утверждаетъ, что только въ государствѣ пріобрѣтается прочный масштабъ добра. Нравственныя идеи имѣютъ извѣстное значеніе и раньше, но имъ не хватаетъ силы, чтобы одержать верхъ. Гоббсъ выводитъ государство изъ себялюбія; но изъ этого отнюдь не слѣдуетъ, что въ естественномъ состояніи не можетъ быть разума, совѣсти, благородства и любви къ ближнимъ; они тогда только не достаточно всеобщи, и ихъ вліяніе слабѣе, чѣмъ вліяніе страстей; поэтому на нихъ и нельзя основать государственнаго зданія. Легко можно излишества въ выраженіяхъ и даже шероховатости мысли простить представителю новой тенденціи, усиливаемой еще и согласіемъ съ натуралистическимъ ученіемъ о познаніи и физикой. Энергія исполненія приводитъ въ изумленіе, хотя еще и остается пожаловаться на нѣкоторую неясность, какъ напримѣръ, по вопросу объ отношеніи двухъ масштабовъ нравственности — закона разума или естественнаго и закона поло-

*) Божественный или естественный законъ (чего ты не хочешь и т. д.) Богъ написалъ человѣку въ сердцѣ, разумъ же отдалъ ему для управленія своими дѣйствіями. Естественные законы никогда не обязываютъ юридически (*in foro externo*), а всегда со стороны совѣсти (*in foro interno*). Справедливость — добродѣтель, которую мы можемъ измѣрить по гражданскимъ законамъ, любовь же только по естественнымъ. Правитель долженъ управлять по естественнымъ законамъ.

жительнаго. Весьма важнымъ зерномъ нужно признать съ одной стороны попытку отдѣлить мораль отъ теологіи, съ другой же — не очень ясно выраженную идею, что нравственность основывается вовсе не на естественномъ общественномъ стремленіи, а на законѣ разума; только въ общежитіи пріобрѣтается опредѣленная мѣрка для сужденія о ней. Сюда же наконецъ относится мысль, что интересы отдѣльныхъ лицъ и цѣлаго должны быть солидарными. Какъ бы тамъ ни было, но попытка натуралистическаго ученія о государствѣ даже и тогда заслуживала бы благодарности, если бы не принесла другой пользы, какъ только ту, что вызвала возраженія.

Гербертъ.

Между Бэкономъ (1605, 1620) и Гоббсомъ (1642, 1651) стоитъ лордъ Гербертъ Шербюри (1581—1648), основавшій деизмъ своей книгой *de veritate**) 1624. Деизмъ противопоставляетъ исторической вѣрѣ въ авторитетъ церковной теологіи „естественную религію“; основаніе послѣдней—въ одинаковомъ у всѣхъ людей разумѣ, существенное ея содержаніе— нравственность. Введеніемъ къ религіозной философіи Герберта является его теорія познанія, въ которой высшей нормой истинности признается всеобщее согласіе (*summa veritatis norma consensus universalis*), а базисомъ знанія—извѣстныя, присущія, благодаря надежному руководству естественнаго инстинкта, всѣмъ людямъ и непосредственно понятныя основныя положенія. Эти всеобщія понятія (*notitiae communes*) предшествуютъ и всякой рефлексіи, и наблюденію, и опыту — безъ этихъ понятій всѣ они были бы не возможны. Религіозныя и моральныя понятія совѣсти важнѣйшія изъ всеобщихъ.

Естественный инстинктъ,— въ одно и то же время стремленіе къ истинѣ и расположеніе къ счастью или стремленіе къ самосохраненію. Послѣднее распространяется не только на самого индивидуума, но и на всѣ вещи, съ которыми онъ связанъ, на народъ, даже на весь остальной міръ — и конечной его цѣлью является вѣчное блаженство: всѣ естественныя способности имѣютъ направленіе къ высочайшему благу или Богу. Чувство божественнаго можетъ быть свободной волей усыплено или введено въ заблужденіе, но отнюдь не совсѣмъ уничтожено. Нераздѣльны понятія: имѣть разумъ и имѣть религію. Религія есть то, что отличаетъ человѣка отъ животнаго, и нѣтъ ни одного народа,

*) Объ истинѣ и ея различіи отъ откровенія, объ очевидномъ, возможномъ и ложномъ. Кромѣ того—о языческой религіи 1645, въ окончательномъ видѣ 1663.

который не имѣлъ бы религіи. Если и есть, дѣйствительно, атеисты, то это безумные и помѣшанные люди.

Содержаніе естественной религіи выливается въ слѣдующіе пять параграфовъ, признаваемыхъ всѣми людьми:

1) существуетъ высочайшее существо (*numen supremum*);

2) мы должны почитать это существо;

3) главную составную часть почитанія Бога составляетъ добродѣтель въ соединеніи съ благочестіемъ;

4) человѣку присуще отвращеніе отъ преступленія и вмѣстѣ съ тѣмъ убѣжденіе, что за всякій проступокъ придется раскаиваться и платиться;

5) нужно ожидать отъ Божьей доброты и справедливости награды и наказанія, какъ въ этой, такъ и въ послѣдующей жизни.

Кромѣ этихъ общихъ положеній, открытіемъ которыхъ очень гордился Гербертъ, положительныя религіи содержатъ въ себѣ еще произвольныя прибавки, которыми онѣ и отличаются другъ отъ друга и которыя по большей части относятся къ обманщикамъ священникамъ. Свою долю привнесли въ это дѣло также и фантазіи поэтовъ и измышленія философовъ. Въ первоначальномъ христіанствѣ основныя положенія естественной религіи (Богъ, добродѣтель, вѣра, надежда, любовь и раскаяніе) выступаетъ гораздо яснѣе, чѣмъ въ языческихъ религіяхъ, гдѣ они загромождены баснями и церемоніями.

Въ томъ же направленіи написана и *religio medici* (1642) Томаса Броуна.

Въ ходѣ развитія отъ спекуляціи Николая Кузанскаго до основанія Бэкономъ, Гоббсомъ и Гербертомъ англійской философіи природы, государства и религіи и до физики Галилея, новыя идеи выступаютъ все съ большей ясностью и свободой. Уже Гоббсъ стоитъ подъ вліяніемъ рѣшающаго дѣла Декарта, послѣ котораго сумерки уступили мѣсто ясному дню. Въ Декартѣ выступаетъ противъ англійскаго эмпиризма и сенсуализма раціонализмъ, которому и теперь остаются вѣрны великіе мыслители континента. За источникъ познанія тамъ принимаютъ опытъ, здѣсь разумъ. Тамъ выходятъ изъ отдѣльныхъ чувственныхъ впечатлѣній, здѣсь изъ всеобщихъ понятій и основныхъ положеній разума; тамъ рекомендуютъ методъ наблюденія, здѣсь вывода. Эта противоположность остается мѣриломъ развитія философіи до Канта, такъ что уже съ давнихъ поръ различаются два ряда или школы — эмпирическая и раціоналистическая. Ихъ параллелизмъ наглядно выясняется слѣдующей таблицей.

Эмпиризмъ.	*Раціонализмъ.*
Бэконъ (1620).	Н. Кузанскій (1450), Бруно (1584).
Гоббсъ (1651).	Декартъ († 1650).
Локкъ (1690).	Спиноза (1678).
Беркли (1710).	Лейбницъ (1710).
Юмъ (1748).	Вольфъ (1754).

Конечно, нельзя не видѣть обмѣна идей между обоими направленіями, сближающаго ихъ и обогащающаго. Таково именно вліяніе Декарта на Гоббса, Гоббса на Спинозу, далѣе Декарта на Локка, а этого послѣдняго на Лейбница. Беркли и Лейбницъ, исходя изъ противоположныхъ предположеній, пришли къ одному и тому же идеалистическому результату; нѣтъ реальнаго тѣлеснаго міра, а только духъ и его представленія. Юмъ и Вольфъ образуютъ заключительные пункты обоихъ рядовъ развитія; у перваго эмпиризмъ разрѣшается въ скептицизмъ, у второго же раціонализмъ окоченѣваетъ въ формѣ школьнаго догматизма, чтобы въ концѣ концовъ перейти въ эклектическую популярную философію здраваго разсудка.

Сравнимъ въ заключеніе духовныя особенности трехъ великихъ націй, наиболѣе принимавшихъ участіе въ философской работѣ за время отъ Декарта до Канта. Многосторонніе, подвижные и воспріимчивые итальянцы только въ переходномъ періодѣ пробивали дорогу и вліяли на судьбу философіи, далѣе же выступили французы, расположенные преимущественно къ остротѣ, англичане—къ простотѣ и ясности и нѣмцы — къ глубинѣ мышленія. Франція — страна людей математическихъ, Англія — практическихъ и Германія—спекулятивныхъ; первая—родина скептиковъ, конечно также и энтузіастовъ, вторая—родина реалистовъ и третья—идеалистовъ.

Англійскій философъ напоминаетъ географа, добросовѣстно набрасывающаго карту посѣщенныхъ имъ странъ; французъ—анатомъ, увѣреннно отдѣляющій отъ организма нервы и мускулы; нѣмецъ—изслѣдователь горныхъ вершинъ, для котораго одинаково цѣнны и ясность отдѣльныхъ частей, и высота исходнаго пункта, и даль кругозора. Англичанинъ описываетъ, французъ анализируетъ, нѣмецъ же объясняетъ данное явленіе.

Англійскій мыслитель по возможности держится поближе къ явленію и основанія для его объясненія черпаетъ изъ области наблюдаемаго, конкретнаго. Одно явленіе онъ объясняетъ другимъ, группируетъ, приводитъ въ порядокъ лежащее предъ нимъ, не разлагая его; онъ постоянно находится въ близи отъ всеобщаго сознанія. Его почтеніе къ реальности, какъ она ему дана, и его страхъ

предъ слишкомъ далеко идущей абстракціей, такъ велики, что онъ довольствуется только тѣмъ, что оріентируется въ явленіи, вѣрно передаетъ его и отказывается отъ честолюбиваго намѣренія вновь воссоздать его въ понятіяхъ. Къ уваженію конкретной дѣйствительности присоединяется такое же уваженіе и къ этическимъ постулятамъ. Иногда послѣдовательность ряда идей угрожаетъ привести его къ раздору съ практической жизнью; онъ достаточно честенъ, чтобы довести послѣдовательно мысль до конца; но онъ тотчасъ же смягчаетъ коллизію весьма простымъ компромиссомъ: философскія измышленія онъ запираетъ въ кабинетъ ученаго, дѣятельность же предоставляетъ руководству природнаго инстинкта и совѣсти. Выступая съ какой либо теоріей, противорѣчащей господствующимъ моральнымъ воззрѣніямъ, онъ держится очень далеко отъ той свободы, которая встрѣчается у французовъ. Жизнь и наука — двѣ отдѣльныя области и должно терпѣливо переносить противорѣчіе между ними. Если наука беретъ свой матеріалъ изъ жизни, то она за это выражаетъ ей благодарность въ томъ отношеніи, что предоставляетъ жизни пользоваться выгодами результатовъ, годныхъ для использованія, и охраняетъ ее отъ разрушающаго или низвергающаго дѣйствія своихъ рискованныхъ парадоксовъ.

Если осторожное судно англійской философіи не охотно выпускаетъ изъ виду берега конкретной дѣйствительности, то корабль французской смѣло и радостно пускается въ открытое море абстракціи. Понятно, что онъ скорѣе найдетъ дорогу къ принципамъ, чѣмъ отъ нихъ обратно къ явленіямъ, — новые пути, новыя начинанія, прямыя линіи — вотъ девизы французскаго мышленія. Все не прямолинейное игнорируется или оспаривается, какъ неумѣстное. Граница, проводимая Декартомъ по всему міру между тѣломъ и духомъ и Руссо между природой и культурой, весьма характеристична для философскаго мышленія ихъ земляковъ. Дуализмъ имъ вовсе не кажется неудобнымъ, его достаточно для необходимой ясности и имъ вполнѣ довольны. Антитеза заложена въ крови француза, онъ говоритъ и думаетъ антитезами — въ салонѣ и на каѳедрѣ, въ шутливомъ остроуміи и въ серьезной научной бесѣдѣ. *А* либо не *А* — середины нѣтъ. Привычка къ точности и акуратному анализу облегчаетъ образованіе замкнутыхъ партій, въ то время какъ у нѣмцевъ какъ въ политикѣ, такъ и въ философіи каждый образуетъ изъ себя свою отдѣльную партію. Требованіе приведенія въ порядокъ существующаго и возвращеніе къ первоначаламъ придаютъ французской философіи характеръ не исторической, радикальной и революціонной. Въ

ней дарованія второго порядка, которыя не могутъ самостоятельно сдѣлать шагъ отъ даннаго явленія къ источнику, проявляютъ свой радикализмъ въ томъ, что доводятъ начатое другими до самаго корня, — такъ, напримѣръ, сдѣлалъ Кондильякъ съ сенсуализмомъ Локка. Ко всему этому ученіе философа стремится превратиться въ дѣло; разрѣшивши въ качествѣ мыслителя своей доктриной извѣстную задачу, онъ надѣется въ качествѣ диктатора ниспровергнуть существующій порядокъ вещей и основать новый. Однако это дѣло, очень бодро начинаемое, оказывается и на практикѣ такимъ же слабымъ, какъ въ теоріи.

Нѣмцу отказано въ счастливомъ дарѣ, отмѣчающемъ двѣ вышеупомянутыя націи — изолировать ближайшую задачу. Онъ обыкновенно начинаетъ свою систему съ яйца Леды, за то онъ соединяетъ въ себѣ высокій полетъ француза съ флегмой англичанина; это значитъ, что онъ ищетъ своихъ принциповъ высоко надъ явленіями и въ то же время онъ не довольствуется тѣмъ, что выставитъ основную точку зрѣнія, дастъ тонъ, наоборотъ, съ любвеобильнымъ усердіемъ и обстоятельной архитектоникой онъ проводитъ до деталей свои положенія. У англичанина преобладаетъ здравый разсудокъ, у француза разлагающая мысль, у нѣмца же также играютъ весьма важную роль и фантазія и чувство, однако, такимъ образомъ, что различныя способности дѣйствуютъ одновременно и въ связи другъ съ другомъ. Если во Франціи раціонализмъ, мистицизмъ и философія сердца проявляются у различныхъ лицъ (Декартъ, Мальбраншъ и Паскаль, Руссо), то у нѣмецкаго философа — у каждаго навѣрное есть кое-что изъ всѣхъ трехъ. Скептикъ Кантъ ищетъ подкрѣпленія для своихъ постулятовъ въ святости вѣры, строгій и энергичный Фихте къ концу своей жизни вступаетъ въ число мистиковъ, Шеллингъ мыслитъ фантазіей и фантазируетъ разсудкомъ, наконецъ подъ широкой мантіей діалектическаго метода Гегеля, рядомъ съ рефлексіей критики разума и науки находятъ себѣ мѣсто и фантастика натурфилософіи, и задушевность Бэме, и наконецъ еще и все царство эмпиріи. При изученіи вещей, далѣе, преобладаетъ синтезъ, въ отношеніи же къ предшественникамъ проявляется гармоническая, примирительная черта. Данныя прежнихъ философовъ не отбрасываются въ сторону; они конечно не принимаются и въ цѣломъ, а только то, что кажется годнымъ къ употребленію и подходящимъ. Это послѣднее, часто со значительными преобразованіями, вносится на соотвѣтственное мѣсто системы. Благодаря этому, система много теряетъ со стороны рѣшительности, и при томъ не всегда эта потеря

покрывается всесторонним и справедливым обсужденіем разнообразнѣйших интересов. Как сказано, философія в Германіи занимает человѣка цѣликом, поэтому то ея представители не чувствуют ни влеченія, ни силы к реформаторской дѣятельности; для нея к тому же нѣт поддержки и извнѣ, так как философ смотрит на мір сквозь очки своей системы. Таким то образом философія и остается предметом каѳедры, развивается спеціалистами, на жизнь же никакого прямого вліянія не оказывает, — исключеніе один только Фихте, помогшій своим философствованіем выгнать французов из Германіи. За то значительно вліяніе философіи на спеціальныя науки, которыя в Германіи, как ни в какой другой странѣ, трактуются с философской точки зрѣнія.

Духовныя особенности народов проглядывают и в самой формѣ изложенія. Слог англійских философов трезв, общедоступен, многорѣчив и немного скучен. Во Франціи пишут в тщательном, элегантном, прозрачном стилѣ, приближающемся к разговорному языку и блещущем эпиграмматическими оборотами, при этом нерѣдко остроуміе управляет идеею. Нѣмец своим солидным и основательным мыслям придает тяжелую и с трудом понимаемую форму; каждый философ создает свою собственную терминологію, пересыпанную иностранными словами; длину его періодов превосходит только толщина его книг. Различіе національных характеров проявляется даже и во внѣшних деталях. Дѣленія книги англичанина, как это видно с перваго же взгляда, основаны на практических, а не логических соображеніях. Аналитическій ум француза предпочитает дѣленіе на два, систематическому же и синтетическому характеру нѣмца болѣе соотвѣтствует дѣленіе на три. Кант наивно радовался, что третья категорія в каждом классѣ соединяет в себѣ двѣ предъидущія, и нужно думать, что многіе из его земляков ощущали ту же радость при взглядѣ на такую трихотомію.

Распредѣленіе задач до-кантовской философіи совершенно соотвѣтствует указанным особенностям философских способностей трех націй.—На долю Франціи выпало начало. Локк принимает из рук Декарта запутанный узел проблемы познанія и передает его Лейбницу. В то время как эпоха просвѣщенія во всѣх трех странах размѣнивает на мелкую монету золото, полученное по наслѣдству от Локка и Лейбница, из Кенигсберга раздается разрѣшеніе загадки.

ПЕРВАЯ ЧАСТЬ.

От Декарта до Канта.

ГЛАВА ВТОРАЯ.

Декарт

Многолѣтняя борьба против схоластики велась со все возраставшей энергіей и при помощи все болѣе дѣйствительнаго оружія; наконец Декарт довел ее до побѣдоноснаго конца. Наконец-то возстало новое, желанное, жданное, приготовлявшееся со всѣх сторон, готовое и хорошо обоснованное. С увѣренной простотой, отмѣчающей генія, совершил Декарт то, что было нужно, установил в сознаніи крѣпкій исходный пункт для философіи, представил надежный пріем в видѣ вывода из ясных и очевидных понятій и указал настоятельнѣйшую и благодарнѣйшую задачу в механическом объясненіи природы.

Рене Декарт родился в 1596 г. в Ла-Ге в Турени и умер в 1650 г. в Стокгольмѣ; он учился в іезуитской школѣ в Ля-Флеш, но из здѣшних предметов преподаванія одна только математика могла удовлетворить его требованіям точнаго и яснаго знанія. 1613—1617 года Декарт провел в Парижѣ, затѣм поступил на нидерландскую, а в 1619 на нѣмецкую службу. В это то время его особенно сильно волновали сомнѣнія, и на зимних квартирах в Нейбургѣ он дал обѣт предпринять путешествіе на богомолье в Лоретто, если Пресв. Дѣва позволит ему найти выход из этих сомнѣній. Здѣсь же он пришел к спасительному открытію „основ чудеснаго знанія“. Через пять лѣт послѣ этого, он исполнил данный обѣт. Возвратившись в 1625 г. в Париж, он встрѣтил со стороны своих ученых друзей настоятельнѣйшія просьбы опубликовать свои идеи, создавшія эпоху. Во все время пребыванія в Парижѣ он тщательно скрывал

свою квартиру и очень часто переѣзжалъ съ одной на другую, чтобы избавиться отъ общества, тѣмъ не менѣе ему не удалось добиться совершенной тишины и покоя, какъ онъ того желалъ. Поэтому онъ переѣхалъ въ Голландію и прожилъ тамъ двадцать лѣтъ тихой рабочей жизнью—въ Амстердамѣ, Франекерѣ, Утрехтѣ, Лейварденѣ, Эгмондѣ, Гандервьикѣ, Лейденѣ, замкѣ Эндегестѣ и въ пяти другихъ мѣстахъ. Эта тихая жизнь прерывалась лишь немногими путешествіями, а послѣдніе годы были омрачены полемикой съ утрехтскимъ теологомъ Жисбертомъ Воэціемъ, своимъ же прежнимъ ученикомъ Регіусомъ и лейденскими профессорами. Его переписку съ французскими друзьями сообщаетъ патеръ Мерсенъ. Въ 1649 г. Декартъ, уступая настойчивымъ приглашеніямъ шведской королевы Христины, переселился въ Стокгольмъ. Черезъ нѣсколько мѣсяцевъ его здѣсь постигла смерть: хрупкій организмъ Декарта не вынесъ суроваго климата.

Два десятилѣтія голландской уединенной жизни являются временемъ работы. Къ обработкѣ и изложенію его идей Декарта привело въ сущности желаніе оправдать всеобщее мнѣніе, что онъ обладаетъ новой философіей, по достовѣрности превосходящей обыкновенную. Въ 1630 г. Декартъ началъ свой первый трудъ *„le monde“* и уже былъ близокъ къ окончанію; однако *„le monde“* не появился въ печати, такъ какъ Гамилей далъ о немъ слишкомъ суровый отзывъ. Послѣ смерти автора, впрочемъ, были напечатаны нѣкоторые отрывки и краткій очеркъ. Главныя его сочиненія — статья о методѣ, разсужденія о prima philosophia и ея основахъ вышли между 1637 г. и 1644, и между ними *„Discours de la methode“* въ 1637 подъ общимъ съ тремя другими статьями (о діоптрикѣ, метеорахъ и геометріи) заголовкомъ *„Essays philosophiques“*. *„Meditationes de prima philosophia“* были посвящены Сорбоннѣ и вышли въ свѣтъ въ 1641 г. *). Къ нимъ приложены замѣчанія нѣкоторыхъ лицъ, которымъ было послано это сочиненіе до напечатанія, и отвѣты имъ самаго Декарта. Этотъ послѣдній считаетъ самыми значительными напечатанныя на четвертомъ мѣстѣ замѣчанія Арно; на третьемъ мѣстѣ были поставлены замѣчанія Гоббса, на пятомъ — Гассенди, на первомъ раньше всѣхъ полученныя замѣчанія антверпенскаго теолога Катеруса и на шестомъ собранные Мерсенемъ отзывы разныхъ теологовъ и математиковъ. Во второмъ изданіи присоединились еще замѣчанія іезуита Бурдена съ возраженіями автора. Систематическое изложеніе новаго ученія находится въ четырехъ книгахъ „principia philosophiae“ (1644), посвященныхъ пфальцской графинѣ Елизаветѣ. Сочиненіе о методѣ въ 1644 году появилось въ латинскомъ переводѣ, а въ 1647 — *meditationes* во французскомъ. Principia, книга о методѣ и первая часть meditationes переведены на нѣмецкій языкъ въ 1863 г. Куно Фишеромъ, переводъ же Кирхмана (1870) содержитъ въ себѣ, кромѣ этихъ трехъ произведеній еще и послѣднюю работу Декарта о душевныхъ страстяхъ — *traitè de passions de l'ame* (1650). Письма его были изданы въ 1657—1667 тг. на французскомъ и въ 1668 на латинскомъ языкѣ. Въ *opera postuma* 1791 г. находятся: написанный въ 1618 г. компендіумъ музыки, относящіяся, какъ полагаютъ, къ 1629 г. «правила управленія духомъ» и «Изслѣдованія истины помощью естественнаго свѣта». Полныя собранія его сочиненій неоднократно издавались и по-латыни и по-французски. Одинадцати-томное изданіе В. Кузена появилось въ 1824—1826 гг. Изъ многочисленныхъ сочиненій о Декартѣ слѣдуетъ упомянуть К. Шааршмидта (Декартъ и Спиноза, 1850) и I. Г. Лэве, 1855. Декартовское ученіе о нравственности трактуетъ М. Гейнце 1872, ученіе о врожденности идей—Эд. Гриммъ 1873, основныя идеи его метафизики—Г. Глогау (Zeitsch. f. Philos., томъ 73, стр. 209 и слѣд.), его теорію познанія—П. Наторпъ 1882, наконецъ декартовское ученіе объ идеяхъ и перцепціи—К. Твардовскій 1812. О картезіанствѣ на французскомъ языкѣ писали: Фр. Булье (исторія картезіанской философіи 1854) и Сэссе (предшественники и ученики Декарта).

*) «Discours» съ объясненіями изданъ Ф. К. Швальбахомъ, Берлинъ 1879, «Meditationes» же изданы примѣнительно къ учебнымъ цѣлямъ Зигмундомъ Барахомъ, Вѣна 1886.

Мы разсмотримъ сначала ученіе Декарта о познаніи и его метафизическія основныя положенія, а затѣмъ уже перейдемъ къ ученію о природѣ и человѣкѣ.

1. Принципы.

То, что въ настоящее время идетъ за науку и подъ этимъ именемъ изучается въ школахъ, есть не болѣе, какъ сумма безсвязныхъ, неустойчивыхъ и часто другъ другу противорѣчащихъ мнѣній. Нѣтъ принципа, который давалъ-бы единство и достовѣрность. Для того, чтобы достигнуть въ наукѣ чего-либо постояннаго и неопровержимаго, должно прежде всего ниспровергнуть все, что до сихъ поръ считалось истиной, и начать строить снова. И это потому, что мы въ

свѣтъ вступаемъ дѣтьми и составляемъ наши сужденія о вещахъ, лучше сказать, повторяемъ ихъ, прежде чѣмъ достигнемъ полнаго обладанія силами собственнаго разума. Нѣтъ никакого чуда поэтому, что въ насъ предразсудковъ безъ конца. Намъ слѣдуетъ отъ нихъ основательно освободиться. Для этого мы должны считать сомнительнымъ все, что возбуждаетъ хотя малѣйшее подозрѣніе въ недостовѣрности. Итакъ, отбросимъ наши прежніе взгляды, а на ихъ мѣсто возьмемъ лучшіе или даже и тѣ самые, но уже доказанные испытующимъ разумомъ. Общеизвѣстная мѣра предосторожности, рекомендующая не очень-то довѣряться тому, кто разъ насъ обманулъ, примѣнима и въ нашихъ отношеніяхъ къ чувствамъ: несомнѣнно, они обманываютъ насъ часто, а быть можетъ—и всегда. Далѣе, во снѣ мы ежедневно видимъ вещи, которыхъ не бывало, а нѣтъ никакого признака для различенія сна отъ бодрствованія; кто поручится, что мы не постоянно спимъ? Поэтому-то сомнѣніе прежде всего должно направиться на бытіе чувственныхъ предметовъ. Оно должно распространяться даже и на математику, какими бы несомнѣнными ни казались ея основныя положенія и доказательства. Вѣдь и въ математикѣ бываетъ полемика и заблужденіе.

Такимъ образомъ, я сомнѣваюсь или отрицаю, что міръ таковъ, какимъ онъ мнѣ кажется; сомнѣваюсь въ существованіи Бога, въ существованіи другихъ предметовъ, кромѣ меня, даже въ существованіи собственнаго тѣла, сомнѣваюсь, что дважды два равно четыремъ.... Объ одномъ только не можетъ быть вопроса — существую ли *я*, который питаетъ всѣ эти сомнѣнія. Единственный пунктъ, на которомъ останавливается сомнѣніе — самъ сомнѣвающійся, самое бытіе мыслящаго. Я во всемъ могу сомнѣваться, кромѣ того, что *я сомнѣваюсь*, а разъ я сомнѣваюсь—я существую. Закону, высшему существу заблагоразсудилось меня обманывать во всемъ, что я представляю; внѣ же представленія онъ не можетъ меня обманывать, не можетъ такъ устроить, чтобы я не существовалъ, разъ я думаю. Быть обманутымъ — значитъ имѣть фальшивыя представленія; но представленіе само по себѣ не обманъ. Возможно, чтобы ничто не существовало, но тогда не могло бы быть никого, кто бы мыслилъ это небытіе. Все можно признать заблужденіемъ, но не представленіе. Все отрицается, но остается отрицатель. Все содержаніе сознанія можетъ быть разрушено, но не поддается разрушенію самосознаніе, дѣятельность сомнѣнія, бытіе мыслящаго. *Cogitatio sola a me divelli nequit.* Такимъ образомъ, въ качествѣ исходнаго пункта знаніе найдетъ проч-

ный пунктъ — достовѣрность мыслящаго *я*. Изъ того, что я сомнѣваюсь, т. е. думаю, слѣдуетъ, что я, сомнѣвающійся, мыслящій, существую. *Cogito ergo sum* есть самое первое и самое достовѣрное изъ всѣхъ познаній.

„Я думаю, слѣдовательно существую“ — вовсе не выводъ изъ общаго положенія „все мыслящее существуетъ“. По крайней мѣрѣ это общее положеніе выводится изъ перваго, какъ изъ первоначальнаго. Прежде я долженъ на себѣ испытать, что я, какъ мыслящій, существую; затѣмъ уже можно утверждать, что мышленіе и существованіе нераздѣльны. Основная истина—не силлогизмъ; это — не идущее дальше, само собой разумѣющееся непосредственное познаніе, простая интуиція: *sum cogitans*. Итакъ мое существованіе выясняется изъ моего мышленія; слѣдовательно мое мышленіе есть мое бытіе, и обратно,—мышленіе и бытіе идентичны; изъ этого слѣдуетъ, что моя сущность заключается въ мышленіи, что я духъ, *я*, разумная душа. Мое существованіе выводится только изъ моего мышленія, а не изъ другихъ какихъ бы то ни было дѣйствій. *Ambulo ergo sum* вовсе не было бы основательно, наоборотъ, основательно *mihi videor* или *puto me ambulare ergo sum*. Если мнѣ кажется, что я иду, то я могу ошибаться, какъ это бываетъ во снѣ, но я не ошибаюсь въ самомъ представленіи: я ошибаюсь — я не иду; но я не ошибаюсь въ томъ, что я представляю себя идущимъ. *Cogitatio* включаетъ въ себя всякую сознательную дѣятельность духа—не только представленіе и познаніе, но и желаніе, чувство и ощущеніе: все это — *modi cogitandi*. Такимъ образомъ, существованіе духа наибольшая достовѣрность; духъ намъ извѣстнѣе, чѣмъ тѣло; въ то же время существованіе духа единственная первоначальная достовѣрность, и всѣ остальныя зависятъ отъ этой высшей достовѣрности.

Что же такъ отличаетъ это первое и надежнѣйшее знаніе? Почему оно непосредственно намъ выясняется и не требуетъ никакихъ доказательствъ? Почему въ концѣ концовъ мы и въ немъ не можемъ сомнѣваться? Оно — совершенно ясное и отчетливое представленіе. Поэтому я могу принять, что истинно все то, что я познаю съ такой же ясностью и отчетливостью, какъ идентичность мышленія и существованія. Отсюда общее правило: *verum, quod clare et distincte percipio*. Такимъ образомъ, мы пришли къ тремъ заключеніямъ: надпись надъ входными воротами къ прочному знанію — *de omnibus dubitandum*, основная истина — *sum cogitans* и признакъ истины — *clara et distincta perceptio*.

Сомнѣніе Декарта не выраженіе настроенія, направленнаго къ отказу отъ недостижимаго, не ученіе, а заповѣдь, не философскій выводъ, а исходный пунктъ, методологической инструментъ въ рукахъ сильнаго и увѣреннаго стремленія къ истинѣ. Онъ пользуется сомнѣніемъ для достиженія несомнѣннаго. Сомнѣніе это направляется не противъ возможности достиженія знанія, а противъ мнѣнія, будто это знаніе уже достигнуто, противъ легковѣрія, противъ историческаго и полисторическаго направленія той эпохи, въ которую собраніе и передача знаній считались за познаніе истины. Прочно знаніе только самопріобрѣтенное, основывающееся на собственномъ изслѣдованіи; ему нельзя учить и передавать; оно находится и переживается лишь собственными силами. Тонкія изслѣдованія истины заключаются въ томъ, чтобы не принимать за руководящую нить необоснованныя догадки или мысли другихъ, а самому думать, стать на собственныя ноги, быть совершеннолѣтнимъ. Противъ опасности же самообмана и склонности къ повторенію чужого отлично помогаетъ радикальное средство: смотрѣть, какъ на недостовѣрное, на все, что раньше считалось истиннымъ. Таковъ смыслъ картезіанскаго сомнѣнія, болѣе объемлющаго и основательнаго, чѣмъ бэконовское. Декартъ оспариваетъ лишь надежность прежняго знанія, въ возможности же знанія вообще никто другой не убѣжденъ болѣе его. Онъ раціоналистъ, а не скептикъ. Свободный отъ всякихъ стѣсненій и остающійся себѣ вѣрнымъ интеллектъ, совершенно обезопашенъ отъ заблужденія, разъ онъ дѣлаетъ все, что въ его силахъ, ничего не считаетъ истиннымъ, если оно не представляется ему яснымъ и отчетливымъ. Декартъ требуетъ для человѣческаго ума того, чего позже требовалъ Руссо для человѣческаго сердца — возвращенія къ неиспорченной природѣ. Эта вѣра въ безъискусственное, первоначальное, природное, эта радикальная, натуралистическая тенденція — чисто французская черта. Все заключается въ очищеніи духа, въ освобожденіи отъ кучи школьной учености, отъ тяготѣнія авторитета и отъ лѣности, позволяющей другимъ думать вмѣсто себя. Наиболѣе яркое доказательство способности человѣческаго ума къ познанію истины Декартъ видитъ въ математикѣ; ея достовѣрность онъ никогда не подвергалъ сомнѣнію серьезно, а лишь гипотетически для выясненія еще высшей достовѣрности — „я думаю, слѣдовательно существую“. Декартъ желаетъ и для философіи той-же прочности, какой импонируетъ математика даже ребенку; поэтому онъ рекомендуетъ не только подражать вообще математической очевидности, какъ идеалу, но и спеціально математическому методу. Подобно математикѣ, метафизика должна дедуктивно выводить свои положенія изъ непосредственно очевиднаго принципа. Съ этого и началъ геометрическій методъ свое не всегда благотворное господство въ философіи.

Съ критеріемъ истины Декартъ приступаетъ къ представленіямъ. Онъ отличаетъ желанія и сужденія отъ идей въ узкомъ смыслѣ слова (образы, *imagines*). Эти послѣднія онъ раздѣляетъ по происхожденію на три класса—*ideae innatae, adventiciae, a me ipso factae*. Изъ нихъ самыя многочисленныя — *ideae adventiciae*, а самыя важныя — врожденныя. Нѣтъ благороднѣй и яснѣй представленія, чѣмъ идея Бога, или совершеннѣйшаго существа. Откуда мы ее имѣемъ? Изъ основного положенія о ясности и отчетливости слѣдуетъ, что всякое представленіе должно имѣть свою причину: изъ-ничего и быть ничего не можетъ. Изъ положенія же *a nihilo nihil fit* само собой слѣдуетъ, что въ причинѣ должно заключаться реальности (realitas) или совершенства (perfectio) не менѣе, чѣмъ въ слѣдствіи, такъ какъ иначе остатокъ произошелъ бы изъ ничего. Причина должна содержать въ себѣ столько же или болѣе (но не менѣе) реальности (формальной, дѣйствительной), сколько реальности (объективной, представленной) содержитъ въ себѣ представленіе. Идея о Богѣ, какъ о безконечной, независимой, всемогущей, всемудрой и творческой субстанціи явилась во мнѣ не путемъ чувствъ и не образована мною самимъ. Возможность представить себѣ существо совершеннѣе, чѣмъ я самъ, я могу имѣть только отъ кого-либо, кто дѣйствительно совершеннѣе меня. Я знаю, что безконечное содержитъ въ себѣ больше реальности, чѣмъ конечное, а потому и идея безконечнаго не могла возникнуть изъ конечнаго путемъ абстракціи и отрицанія. Она прежде по времени, чѣмъ идея конечнаго. Только по сравненію съ абсолютнымъ совершенствомъ Бога я сознаю мои недостатки и мою конечность. Представленіе о Богѣ поэтому мнѣ могъ внѣдрить только самъ Богъ. Эта идея — мое первоначальное обладаніе, она такъ же мнѣ врождена, какъ мое собственное *я*. Хоть идея эта и далеко не исчерпывающая, но все же достаточная, чтобы понять существованіе Бога; совершенное же пониманіе его существа намъ недоступно.

Декартъ вводитъ идею Бога, чтобы избѣгнуть солипсизма. Разъ прочно установлено самопознаніе *я*, то нѣтъ никакого настоятельнаго основанія принимать существованіе внѣ *я* еще чего-то; нѣтъ основанія думать, что идеи, какъ кажется, приходящія извнѣ, дѣйствительно возбуждаются внѣшними предметами, а не коренятся въ

самомъ духѣ. Вѣдь легко можетъ обманывать природный инстинктъ, относящій эти идеи къ внѣшнимъ предметамъ. Вполнѣ убѣдительно могу я вывести изъ самого себя заключеніе, что я не единственное существо въ мірѣ, лишь помощью идеи Бога и вспомогательнаго положенія, что причина должна обладать по меньшей мѣрѣ такой же реальностью, какъ и слѣдствіе. Если въ моемъ представленіи эта идея содержитъ больше реальности, чѣмъ дѣйствительное *я*, то я не могу быть ея причиной.

Таковы эмпирическія доказательства, помощью которыхъ Декартъ выводитъ существованіе Бога изъ представленія о Богѣ, т. е. изъ того обстоятельства, что мы имѣемъ идею о немъ. Къ нимъ Декартъ присоединяетъ и онтологическія, модификацію доказательствъ Ансельма, выводившаго Его существованіе изъ своего понятія. Идеи всѣхъ остальныхъ предметовъ заключаютъ въ себѣ лишь возможность бытія, тогда какъ съ понятіемъ о совершеннѣйшемъ существѣ нераздѣльно *необходимое* бытіе. Бога нельзя мыслить внѣ бытія; онъ имѣетъ основаніе своего существованія въ себѣ самомъ, онъ есть *a se* или *causa sui*. Наконецъ, третій аргументъ,— представленіе о совершенствахъ, которыми я самъ не обладаю, могло быть дано мнѣ только болѣе совершеннымъ существомъ, которое снабдило меня и всѣмъ, что я есть, на что я способенъ. Если бы я самъ себя создалъ, я бы далъ себѣ и всѣ тѣ совершенства, которыхъ у меня теперь недостаетъ. Что же касается до многихъ причинъ, то противъ нихъ говоритъ самое выдающееся совершенство, которое я мыслю въ идеѣ о Богѣ — нераздѣльное единство его свойствъ. Между свойствами Бога особенно важна его правдивость. Невозможно, чтобы онъ хотѣлъ насъ обманывать, чтобы онъ былъ причиной нашихъ заблужденій. Богъ былъ бы обманщикомъ, если бы одарилъ насъ такимъ разумомъ, которому заблужденіе кажется истиной даже и тогда, когда онъ употребляетъ всѣ усилія, чтобы избѣжать заблужденія, и соглашается лишь съ тѣмъ, что онъ познаетъ ясно и отчетливо. Заблужденіе является по собственной винѣ человѣка и обусловливается тѣмъ, что онъ дѣлаетъ не надлежащее употребленіе изъ божественнаго дара познанія, которое носитъ въ себѣ собственный масштабъ. Такимъ образомъ, посредствомъ *veracitas dei* установляется критерій истины. Благодаря этому получается, какъ будто безысходный кругъ: изъ опредѣленія истины доказывается бытіе Божіе, а изъ этого послѣдняго — истина. Противъ этого упрека Эрдманъ защитилъ Декарта лучше, чѣмъ Декартъ самъ себя. Мѣрила достовѣрности — основы для познанія существованія Божія, Богъ же реальная основа мѣрилъ достовѣрности. По бытію Богъ—первый; онъ создаетъ разумъ вмѣстѣ съ его критеріемъ. Въ познаніи же мѣрила предшествуютъ, изъ нихъ выводится существованіе Бога. Самъ же Декартъ пытался выйти изъ круга такимъ образомъ: интуитивное познаніе достовѣрно само по себѣ, и только для демонстративнаго нужно обоснованіе на правдивости Бога—и то только въ томъ случаѣ, если мыслящій отдѣльные члены цѣпи доказательствъ не имѣетъ предъ глазами съ полной интуитивной достовѣрностью, а только вспоминаетъ, что онъ когда-то прежде ясно и отчетливо постигалъ извѣстную вещь.

Наши идеи представляютъ частью самые предметы, частью ихъ свойства. Субстанція опредѣляется понятіемъ самостоятельности: *res, quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum.* Это опредѣленіе весьма богато послѣдствіями; благодаря ему понятіе субстанціи начинаетъ играть въ метафизикѣ руководящую роль; только у Юма и Канта она раздѣляетъ вліяніе съ понятіемъ причинности, даже уступаетъ послѣдней. Спиноза послѣдовательно и строго придерживался этого опредѣленія и принималъ единую субстанцію—Бога, который для своего существованія не нуждается ни въ какомъ другомъ предметѣ. Эта мысль была высказана уже Декартомъ. Если же мы говоримъ о созданныхъ субстанціяхъ, то въ такомъ случаѣ слово должно пониматься не въ томъ же смыслѣ (не univoce), какъ относительно безконечнаго; для нихъ должно быть выставлено другое объясненіе: такія созданныя субстанціи давать бытіе другимъ могутъ только при содѣйствіи Бога, а не сами по себѣ. Субстанція познается по нѣкоторымъ своимъ свойствамъ, которыя отличаются тѣмъ, что они запечатлѣваютъ существо или природу предмета и могутъ быть поняты безъ помощи другихъ. Остальныя же свойства предполагаютъ первое и не могутъ безъ него быть поняты. Это основное свойство называется аттрибутомъ, вторичныя же—*modi* или акциденты. Положеніе, видъ, движеніе суть случайныя качества тѣла; они предполагаютъ, что тѣло растяжимо или вмѣстительно — они *modi extensionis*. Точно также и чувство, желаніе, стремленіе, представленіе и сужденіе, возможныя только въ чувствующихъ существахъ, являются только модификаціями мышленія. Протяженіе—существенный или конституирующій аттрибутъ тѣла, а мышленіе — духа. Никогда не бываетъ ни тѣла безъ протяженія, ни духа безъ мышленія: *mens semper cogitat*. Выходя изъ того само собой разумѣющагося положенія, что *ничто* не имѣетъ никакихъ качествъ, мы по замѣчаемому нами ат-

трибуту судимъ о субстанціи, какъ его обладателѣ или носителѣ. Субстанціи тогда различны другъ отъ друга, когда онѣ ясно и отчетливо познаются одна безъ другой. Такъ, мы совершенно свободно мыслимъ духъ безъ тѣлеснаго аттрибута и тѣло безъ душевнаго. Духъ не имѣетъ вовсе протяженія, тѣло—мышленія. Слѣдовательно, мыслящая и протяженная субстанціи совершенно различны и не имѣютъ между собой ничего общаго. Соединеніе тѣла и протяженія вполнѣ понятно, тѣло же и духъ абсолютно различны. Такимъ образомъ, мы получаемъ три ясныя и отчетливыя идеи, три вѣчныя истины: *substantia infinita sive deus, substantia finita cogitans sive mens* и *substantia exstensa sive corpus*.

Этимъ рѣзкимъ противоположеніемъ тѣла и души, какъ двухъ независимыхъ и противоположныхъ субстанцій, Декартъ основалъ тотъ дуализмъ, за который его, какъ типическаго представителя, еще и теперь почитаютъ и съ нимъ полемизируютъ. Дуализмъ, раздѣленіе тѣлеснаго и духовнаго міра, принадлежитъ къ вполнѣ вѣрнымъ исходнымъ пунктамъ; но онъ не послѣдняя окончательная истина; въ пирамидѣ метафизическаго знанія онъ занимаетъ высокое, хотя и не высочайшее мѣсто. Не нужно на немъ останавливаться, какъ на послѣднемъ, но все же онъ сохраняетъ свое значеніе относительно ниже лежащихъ точекъ. Онъ вполнѣ правиленъ въ противоположность матеріализму, до сихъ поръ еще не поднявшемуся до взгляда на существенное различіе между духомъ и тѣломъ, мыслью и протяженіемъ, представленіемъ и движеніемъ; но дуализмъ теряетъ свои права, разъ удается, съ полнымъ соображеніемъ и соблюденіемъ различія обѣихъ сферъ, перекинуть мостъ черезъ лежащую между ними бездну, — все равно, при помощи ли философіи идентитета, какъ это у Спинозы или Шеллинга, или идеализма, какъ у Лейбница и Фихте. Во всякомъ случаѣ остается неизмѣннымъ достояніемъ философіи отрицательная сторона, именно, что при гетерогенности представленія и движенія внутренняя жизнь не сводится къ тѣлеснымъ явленіямъ. Простое и ясное различіе, которымъ былъ положенъ конецъ смѣшенію духовнаго и матеріальнаго бытія, было настоящимъ освободительнымъ дѣломъ, оно подѣйствовало на душную атмосферу тогдашняго мышленія съ проясняющей и очищающей силой громоваго удара. Мы увидимъ, какъ въ дальнѣйшемъ развитіи философія примыкаетъ къ картезіанскому дуализму.

Самъ Декартъ разсматриваетъ только что изложенные принципы лишь какъ основаніе для труда всей своей жизни, лишь какъ входныя

ворота въ космологію. Потомки судятъ иначе: что Декарту казалось лишь приготовленіемъ, намъ кажется главной его заслугой. Сомнѣніе, какъ исходный пунктъ, самодостовѣрность мыслящаго *я*, раціоналистическія мѣрила достовѣрности, вопросъ о происхожденіи представленій, понятіе субстанціи, существенное различеніе сознательной дѣятельности и тѣлеснаго бытія, да еще изъ натурфилософіи основное положеніе о всеобщемъ механизмѣ въ матеріальномъ мірѣ—таковы идеи, обезпечивающія Декарту безсмертіе. Перистиль болѣе, чѣмъ самый храмъ, сдѣлалъ архитектора знаменитымъ и на долѣе сохранилъ эту славу: отъ храма отстались однѣ развалины, перистиль же въ неприкосновенномъ видѣ удержался въ теченіе столѣтій.

2. Природа.

Что насъ убѣждаетъ въ существованіи матеріальныхъ, воздѣйствующихъ на наши чувства предметовъ? Чувственныя ощущенія идутъ не отъ насъ самихъ,—это вытекаетъ изъ того, что мы не можемъ въ разное время то или иное ощущать то такъ, то иначе. Изъ того, что Богъ не обманщикъ, выводится, что ощущенія въ насъ возбуждаетъ либо непосредственно онъ самъ, либо черезъ что то, и это что то не имѣетъ никакого сходства съ внѣшними предметами, распространяющимися по тремъ измѣреніямъ и подвижными. Полагаясь на правдивость Бога, мы должны считать за истину не все, что намъ говорятъ о тѣлахъ часто обманывающія чувства, а то, что говоритъ разумъ. Помощью чувствъ мы познаемъ отличную отъ Бога и нашего духа протяженную въ длину, ширину и глубину матерію, съ ея разнообразными формами и различно движущимися частями. Эти послѣднія вызываютъ у насъ многообразныя ощущенія. Предразсудокъ нашихъ чувствъ, будто они воспринимаютъ предметы, какъ послѣдніе существуютъ въ дѣйствительности, слѣдуетъ устранить. Чувства даютъ лишь понятіе о пользѣ или вредѣ объекта и объ его отношеніи къ человѣку, какъ къ совокупности тѣла и души. (Человѣческимъ тѣломъ называется тѣло, особенно тѣсно связанное съ нашимъ духомъ и вызывающее въ послѣднемъ извѣстныя ощущенія, напримѣръ, боли, которыхъ онъ не имѣлъ бы въ качествѣ только мыслящаго). Чувственныя качества красокъ, звуковъ и запаха не выражаютъ природу матеріи, такъ какъ ихъ измѣненіе или уменьшеніе совсѣмъ не измѣнятъ послѣдней. Я могу отвлечь ихъ, и тѣло все-

таки не исчезнетъ *). Но есть одно свойство, съ отнятіемъ котораго исчезаетъ и самое тѣло: это пространственная величина (*quantitas*). Такимъ образомъ я познаю посредствомъ чистаго мышленія, что существо тѣла заключается въ протяженіи, въ томъ, что составляетъ предметъ геометріи, въ величинахъ, способныхъ къ дѣленію, преобразованію и движенію. Декарту пришлось защищать этотъ тезисъ (*corpus—extensio sive spatium*) противъ многихъ возраженій. Ему указывали на утолщеніе и утоньшеніе тѣлъ, и Декартъ объясняетъ это такимъ образомъ: кажущееся увеличеніе или уменьшеніе тѣла есть въ сущности только измѣненіе вида; утолщеніе тѣла основывается на увеличеніи разстояній между его частями, а утолщеніе—на проникновеніи въ него посторонняго тѣла; точно также раздувается губка, когда ея поры наполняются водой. Что же касается до требованія, что эти поры и входящее въ нихъ тѣло должны быть доступны чувственному воспріятію, то оно совершенно неосновательно. Возражали далѣе, что мы не тѣла, а пространство называемъ протяженіемъ. По мнѣнію Декарта, здѣсь различіе только въ понятіи, а не реальное. Аттрибутъ и субстанція, математическое и физическое тѣло не различаются между собой по существу, а только въ представленіи. Пространство мы называемъ протяженіемъ вообще, какъ абстрактное, тѣла же, какъ отдѣльное, опредѣленное и ограниченное протяженіе. Въ дѣйствительности же, гдѣ есть протяженіе, тамъ есть и субстанція,—ничто не имѣетъ протяженія,—и повсюду, гдѣ пространство, тамъ и тѣла. Пространства незаполненнаго нѣтъ. Если мы называемъ сосудъ пустымъ, то это значитъ только, что мы не воспринимаемъ наполняющаго его тѣла; если бы сосудъ былъ пустъ, то его стѣнки сжались бы до полнаго прикосновенія. Декартъ полемизируетъ такимъ образомъ противъ пустого пространства. Кромѣ того полемизируетъ онъ и противъ атомовъ и ограниченности вселенной. Ни пространство, ни матерія не имѣютъ никакихъ мельчайшихъ недѣлимыхъ частицъ; не имѣетъ конца протяженіе вселенной. Пространство и матерія существуютъ одновременно и первое заполняется второй, а матерія получаетъ отъ пространства неограниченность внутри (безконечную дѣлимость) и извнѣ (безконечность).

Матерія есть дѣлимая, способная къ преобразованіямъ, подвиж-

*) Эти качества только субъективныя состоянія ощущающаго и совершенно не похожи на вызывающія ихъ движенія. Впрочемъ существуетъ совпаденіе въ томъ отношеніи, что различныя измѣненія ощущеній параллельны съ измѣненіями объекта.

ная величина. Естествовѣдѣнію не нужно и не должно примѣнять никакіе другіе принципы, кромѣ тѣхъ несомнѣнно истинныхъ понятій, изъ которыхъ можно объяснить всѣ явленія природы. Важнѣй всего движеніе, отъ котораго зависитъ все многообразіе наружнаго вида. Тѣлесное бытіе—протяженіе, тѣлесныя явленія—движеніе. Оно опредѣляется, какъ удаленіе тѣла изъ непосредственно касающагося сосѣдства, или какъ тѣло, принимаемое спокойнымъ относительно другихъ. Удаленіе тѣлъ взаимно, поэтому мы вправѣ смотрѣть на одно изъ нихъ, какъ на покоющееся. Кромѣ такого свойственнаго ему движенія относительно своихъ сосѣдей, тѣло можетъ участвовать во множествѣ другихъ движеній, какъ расхаживающій на палубѣ морякъ принимаетъ участіе въ движеніи корабля, корабль въ движеніи волнъ, эти послѣднія въ движеніи земли. Обыкновенное пониманіе движенія, какъ дѣятельности, невѣрно; вѣдь напряженіе необходимо не только для того, чтобы привести въ движеніе покоющееся тѣло, но и для того, чтобы остановить движущееся. Отсюда ясно, что дѣятельность относится къ движенію не болѣе, чѣмъ къ покою. И движеніе и покой суть лишь различныя состоянія тѣла. Такъ какъ пустого пространства нѣтъ, то движеніе охватываетъ цѣлый кругъ тѣлъ: *A* выталкиваетъ *B* изъ его мѣста, *B* гонитъ *C*, пока наконецъ *Z* не попадетъ на мѣсто, которое освободило *A*.

Послѣдняя причина движенія Богъ. Онъ создалъ тѣла съ извѣстнымъ количествомъ покоя и движенія и постоянно поддерживаетъ согласно своей неизмѣнности одинаковое количество движенія: оно постоянно остается въ цѣломъ мірѣ однимъ и тѣмъ же, хотя и перемѣняется въ отдѣльныхъ тѣлахъ. Въ тѣлахъ нѣтъ силы воспроизвести движеніе, или его уничтожить, или наконецъ измѣнить его количество. Первичной причиной движенія является Богъ, вторичными же законы движенія. Первый изъ законовъ извѣстенъ подъ именемъ закона инерціи. Всякое тѣло стремится изо-всѣхъ силъ оставаться въ томъ же состояніи (покоя или движенія), въ которомъ оно находится, и измѣняетъ его лишь подъ вліяніемъ внѣшнихъ причинъ. Второй весьма важный для механики законъ гласитъ: всякая частица матеріи стремится продолжать начатое движеніе въ одномъ и томъ же направленіи, т. е. по прямой линіи. Она отступаетъ отъ этого направленія лишь въ томъ случаѣ, если его принуждаетъ къ этому другое тѣло, какъ это показано въ приведенномъ выше кругѣ движеній. Основаніе этихъ законовъ Декартъ видитъ въ неизмѣняемости Божіей и въ простотѣ Его міро-поддерживающей (продолжающей по-

стоянно творить) дѣятельности. Третій законъ касается сообщенія движенія; здѣсь равенство дѣйствія и противодѣйствія далеко не такъ всеобще признаны, какъ это слѣдовало бы. Если движущееся тѣло встрѣчается съ другимъ, и у него меньше силы (продолжать движеніе въ томъ же направленіи), чѣмъ у второго, съ которымъ оно встрѣтилось, то оно сохраняетъ движеніе, но въ измѣненномъ направленіи, именно оно отскакиваетъ въ противоположную сторону. Наоборотъ, если у него силы больше, то оно увлекаетъ за собой второе тѣло, но при этомъ теряетъ столько движенія, сколько сообщаетъ его второму. Дальнѣйшіе семь законовъ во многомъ ошибочны. Благодаря отрицанію воздѣйствія на разстояніи, всѣ явленія движенія сводятся къ давленію и толчку. Различіе между твердыми и жидкими тѣлами основывается на большей или меньшей подвижности ихъ частей.

Въ изложенной только что спеціальной части физики, которая далѣе трактуетъ небесныя, а затѣмъ земныя явленія, нашимъ философомъ руководитъ то основное положеніе, что мы не можемъ думать слишкомъ высоко о Божьей милости и могуществѣ и слишкомъ низко о насъ самихъ. Слишкомъ дерзко намѣреніе провидѣть тѣ цѣли, которыя имѣлъ въ виду Богъ, создавая міръ, слишкомъ дерзко считать себя участникомъ его плановъ и воображать, что всѣ вещи существуютъ только ради насъ: много есть такого, чего ни одинъ человѣкъ не видитъ и что ни кому не нужно. Ничего не слѣдуетъ объяснять съ точки зрѣнія цѣлесообразности, а по ясно познанному аттрибуту, т. е. чисто механически. Трактуя вопросъ объ отдаленности звѣздъ, о собственномъ свѣтѣ неподвижныхъ звѣздъ и солнца и отраженномъ свѣтѣ планетъ, къ числу которыхъ относится и наша земля, Декартъ говоритъ о движеніи тѣлъ небесныхъ. Относительно движенія земли Декартъ старается найти средній путь между теоріями Коперника и Тихо-де-Браге. Соглашаясь въ главнѣйшемъ съ Коперникомъ, онъ утверждаетъ однако, опираясь на свое опредѣленіе движенія, что земля не движется, и именно относительно своихъ непосредственныхъ сосѣдей. Ему очевидно хотѣлось согласованія (хотя бы и только на словахъ) съ церковнымъ ученіемъ; по его гипотезѣ, можетъ быть и ошибочной, какъ онъ самъ замѣчаетъ, жидкая наполняющая небесное пространство матерія кружится подобно вихрю или водовороту вокругъ солнца и увлекаетъ за собой планеты. Такимъ образомъ звѣзды движутся относительно солнца, относительно же сосѣднихъ частей небесной матеріи, онѣ остаются въ покоѣ. Въ виду библейскаго ученія, по которому міръ со всѣмъ, что въ немъ есть, созданъ за-

разъ—Декартъ извиняется за свое предположеніе, что міръ возникъ изъ хаоса по законамъ движенія; онъ указываетъ на это предположеніе, какъ на фикцію, построенную только въ интересахъ научной наглядности. Будетъ гораздо удобопонятнѣе, если вообразить себѣ, что міровые предметы, подобно растеніямъ изъ сѣмянъ, возникли мало по малу изъ элементовъ.

Переходимъ теперь къ антропологіи съ ея тремя темами: тѣло, душа и соотношеніе между ними.

3. Человѣкъ.

Какъ всѣ органическія тѣла, и человѣческое тѣло — машина. Между искусственными автоматами и естественными тѣлами различіе только въ степени. Какъ машины, сфабрикованныя человѣческими руками, отправляютъ свои функціи осязаемыми и видимыми частями, такъ и природныя тѣла отправляютъ свои функціи органами, которые только по большей части слишкомъ малы, чтобы поддаваться воспріятію. Какъ часовщикъ составляетъ часы изъ колесъ, которыя могутъ двигаться сами собой, точно также и Богъ создаетъ изъ земли статую человѣческаго тѣла, но онъ гораздо болѣе искусный художникъ и его произведеніе способно къ далеко чудеснѣйшимъ движеніямъ. Причина смерти — разрушеніе важной части машины, которое прекращаетъ дальнѣйшее ея функціонированье; трупъ—разбитые часы; душа уходитъ изъ тѣла вслѣдствіе смерти. Обычное мнѣніе, будто душа создаетъ въ тѣлѣ жизнь, ложно. Жизнь должна существовать прежде, чѣмъ душа покинетъ тѣло.

Единственныя основанія объясненія — движеніе и теплота. Жаръ (жизненная теплота, огонь безъ свѣта), заложенный Богомъ въ наше сердце, какъ центральный жизненный органъ, имѣетъ своей функціей возбуждать кровеобращеніе. При описаніи послѣдняго Декартъ съ похвалой упоминаетъ открытія Гарвея (de motu cordis et sanguinis in animalibus 1628). Въ кровяной жидкости выдѣляются тончайшія, пламеннѣйшія и подвижнѣйшія частицы. Онѣ называются „жизненными духами“ (*spiritus animales sive corporales*) и описываются, какъ тончайшее дыханіе или чистое пламя. Частицы эти поднимаются въ пустоты мозга и проникаютъ въ мозговую железу (*conarion, glans pinealis, glandula*), находящуюся въ центрѣ мозга, переходятъ въ нервы и, вліяя на связанные съ ними мускулы, возбуждаютъ движеніе членовъ. До сихъ поръ все сказанное относится къ

тѣламъ вообще и сохраняетъ значеніе касательно животныхъ. Если бы были автоматы, которые и во внѣшнемъ и во внутреннемъ устройствѣ совершенно походили бы на звѣрей, то они ни въ чемъ бы и не отличались отъ дѣйствительныхъ животныхъ; но если бы были такіе автоматы-люди, то мы сразу же по двумъ признакамъ узнали бы, что они не настоящіе люди: у нихъ не было бы средства для обмѣна мыслей, рѣчи и движеній, вытекающихъ изъ разума, а не только изъ тѣлеснаго устройства. Единственное, чѣмъ человѣкъ отличается отъ животнаго—разумная душа; ее отнюдь нельзя разсматривать, какъ продуктъ матеріи, но какъ твореніе одного только Бога. Связь между душой или духомъ (*anima sive mens*) и тѣломъ не такъ слаба — душа пребываетъ въ немъ не такъ случайно, какъ морякъ на кораблѣ, — но съ другой стороны, при совершенномъ различіи существа обѣихъ субстанцій, и не такъ интимна—она не болѣе, какъ *unio compositionis*, единство соединенія. Хотя душа соединена и со всѣмъ тѣломъ, но особенно живыя отношенія между ними замѣчаются въ одномъ пунктѣ, а именно въ мозговой железѣ, отличающейся своимъ защищеннымъ центральнымъ положеніемъ и являющейся единственнымъ не парнымъ органомъ мозга. Она вмѣстѣ съ жизненными духами, движущимися къ ней и отъ нея, является посредникомъ между тѣломъ и духомъ; она же является пунктомъ объединенія двойныхъ впечатлѣній отъ праваго и лѣваго глаза и уха; безъ этого объединенія мы воспринимали бы предметы вдвойнѣ; желѣза эта—сѣдалище души. Въ ней душа принимаетъ прямое воздѣйствіе отъ тѣла и отсюда же дѣйствуетъ на него; здѣсь она живетъ и вызываетъ по желанію особенныя слабыя движенія желѣзы. Помощью этого движенія она обусловливаетъ измѣненіе *) въ движеніи жизненныхъ духовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и движеніе членовъ тѣла. Съ другой же стороны желѣза замѣчаетъ и отвѣчаетъ ощущеніемъ на малѣйшее измѣненіе движенія жизненныхъ духовъ. Декартъ, такимъ образомъ, ограничиваетъ непосредственное взаимодѣйствіе души и тѣла лишь одной небольшой частью тѣла; исключеніе дѣлается лишь для *memoria*, въ которой онъ видитъ скорѣе матеріальное, чѣмъ психическое явленіе; она, по его мнѣнію, распространяется по всему мозгу.

Созданное Декартомъ понятіе *cogitatio* слишкомъ узко, чтобы оставить еще мѣсто для *anima vegetativa* и *anima sensitiva*.

*) Душа не можетъ сама произвести движеніе, а только измѣняетъ его направленіе.

Кто одинаково ставитъ душу и разумъ, полагаетъ все ея существо въ сознательной дѣятельности, а ощущеніе объявляетъ за видъ и способъ мышленія,—тому нужно прибѣгнуть къ парадоксамъ, чтобы отказать животнымъ въ душѣ. Декартъ не испугался этого. Животныя только машины, оживленныя, но не одушевленныя тѣла; имъ не достаетъ сознательнаго воспріятія и желанія, хотя и кажется, будто они есть. Когда часы бьютъ семь, они объ этомъ ничего не знаютъ, имъ не жаль, что уже такъ поздно, они не желаютъ поскорѣе бить восемь, — словомъ они ничего не хотятъ, ничего не чувствуютъ, ничего не представляютъ. Такова же судьба и животныхъ. Они ничего не видятъ и не слышатъ, не голодаютъ и не жаждутъ, не радуются и не боятся — если конечно подъ этими словами не понимать чисто тѣлесныхъ явленій. Животное имѣетъ только матеріальную безсознательную подкладку всего этого, оно движется и въ немъ замѣчается движеніе,—вотъ и все.

Вызвавшая много выводовъ психологія *) Декарта, раздѣляетъ *cogitationes* на два рода: *actiones* и *passiones*. Все, относящееся къ дѣятельности, происходитъ только изъ души и управляется ею; пассивное же состояніе душа воспринимаетъ извнѣ и въ немъ она ничего не можетъ измѣнить, что бы къ ней ни проникло. Въ дальнѣйшемъ проведеніи этого различія скрещиваются различнѣйшія точки зрѣнія и благодаря этому возникаютъ неясности и противорѣчія. Способъ выраженія Декарта простъ, наивенъ и скорѣе свѣтскій, чѣмъ ученый; поэтому вообще съ нимъ не уживается точное установленіе и строгое придерживаніе опредѣленныхъ терминовъ. Онъ слишкомъ расточительно обращается со словомъ *sive* и мало осмотрителенъ въ употребленіи выраженій *actio, passio, perceptio, affectio, volitio*. Въ концѣ концовъ онъ уравниваетъ дѣятельное состояніе и волю, такъ какъ желаніе исключительно возникаетъ изъ души; только желая, она совершенно независима. Наоборотъ, пассивное состояніе приравнивается къ представленію и познанію, такъ какъ душа не производитъ его идею, но только воспринимаетъ ее, именно чувственныя представленія достигаютъ совершенно явственно отъ тѣла къ ней. Однако равенства „*actio* равно практическому, *passio* равно теоретическому отношенію“ скоро ограничиваются и модифицируются. Природныя стремленія и аффекты суть только виды воли. Но

*) Подробности Декартовской психологіи разобраны въ дѣльномъ трудѣ Антона Коха, 1881.

они не свободныя созданія духа, а вытекаютъ изъ его связи съ тѣломъ. Далѣе не всѣ перцепціи чувственнаго происхожденія: если душа, какъ фантазія, свободно распоряжается своими представленіями, въ особенности когда она въ чистомъ мышленіи остается въ себѣ и смотритъ въ свое разумное существо безъ примѣси способности воображенія—-она отнюдь не только страдательная. Въ то же самое время всякій актъ воли сопровождается сознаніемъ, что я хочу. *Volitio*—дѣйствіе, *cogitatio volitionis* — страдательное состояніе; душа воздѣйствуетъ на самое себя, становится въ страдательное состояніе къ своей же собственной дѣятельности, въ одно и то же время является и активной и пассивной. Такимъ образомъ не всякое желаніе, напримѣръ, чувственное, есть дѣятельность, и не всякое представленіе — пассивное состояніе, ибо есть представленія чистаго разума. Наконецъ извѣстные психическіе акты одинаково подходятъ подъ понятія представленія и воли—такова боль: я ее представляю, какъ нѣчто смутное, а также и такое, отъ котораго нужно стараться избавиться. Послѣ всѣхъ этихъ поправокъ и за опущеніемъ нѣкоторыхъ запутывающихъ подробностей дѣло представляется въ такомъ видѣ.

COGITATIO.

	Actio (mens sola; clarae et distinctae ideae).	*Passio* (mens unita cum corpore; confusae ideae).
Volitio:	6. voluntas, 3^b. commotiones intellectuales → iudicium.	3^a. affectus 2. appetitus naturales — Sensus interni.
Perceptio:	4. imaginatio: 5. intellectus, 4^b phantasia	4^a memoria, 1. sensus interni.

Такимъ образомъ различаются шесть ступеней душевной дѣятельности: 1) внѣшнія чувства, 2) природныя влеченія, 3) страсти—онѣ вмѣстѣ съ природными влеченіями выражаютъ внутреннія чувства, и изъ нихъ выдѣляются духовныя движенія, находящіяся подъ воздѣйствіемъ разума, — 4) сила воображенія, выражающаяся въ пассивной памяти и активной фантазіи, 5) разсудокъ или разумъ и 6) воля. Однако эти различныя ступени или способности вовсе не обособленныя части души въ смыслѣ древней психологіи; противъ нея Декартъ многократно и настоятельно защищаетъ единство души. Одна и таже психическая сила приводитъ въ дѣйствіе и высшую и

низшую, разумную и чувственную, практическую и теоретическую дѣятельности. Однѣ изъ душевныхъ функцій — будь то образныя представленія, воспріятія или желанья—относятся къ тѣламъ (частямъ человѣческаго тѣла или также часто къ внѣшнимъ предметамъ) и на нихъ воздѣйствуютъ тѣла (жизненные духи, а также по большей части и нервы); другія же функціи имѣютъ своимъ предметомъ и причиной душу. По срединѣ этихъ двухъ видовъ стоятъ тѣ акты воли, которые имѣютъ своимъ исходнымъ пунктомъ душу, а относятся къ тѣламъ; середину же занимаетъ и еще болѣе важная категорія — страсти, относящіяся собственно къ душѣ, но вызываемыя, поддерживаемыя и укрѣпляемыя извѣстными движеніями жизненныхъ духовъ. Въ страстяхъ мы видимъ специфически человѣческія явленія, такъ какъ на нихъ способно только то существо, которое состоитъ не только изъ духа, но и изъ тѣла. Аффекты вообще весьма многочисленны, но всѣ ихъ можно свести къ немногимъ простымъ или первоначальнымъ; остальные же не болѣе, какъ специализація и комбинація первыхъ. Декартъ перечисляетъ шесть первоначальныхъ страстей: *admiratio, amor et odium, cupiditas, gaudium et tristitia*. Спиноза впослѣдствіи уменьшилъ это число до трехъ. Первая и четвертая не имѣютъ противоположныхъ — первая ни положительная, ни отрицательная, вторая же одновременно и то и другое. Въ удивленіе входятъ понятія и почтенія и пренебреженія; имъ отмѣчается интересъ къ какому либо предмету, который не привлекаетъ насъ своей пользой и не отталкиваетъ вредоносностью, а всетаки мимо котораго мы не можемъ пройти равнодушно. Удивленіе пробуждается отъ сильнаго или поражающаго впечатлѣнія, которое вызываетъ чрезвычайное, рѣдкое, неожиданное. Любовь хочетъ усвоить себѣ полезное, а ненависть — устранить тягостное, уничтожить враждебное; желаніе или стремленіе направляется надеждой или страхомъ будущаго. Разъ наступило то, на что надѣялись или чего боялись, является радость или печаль; такимъ образомъ первыя относятся къ прошедшему благу или злу, а желаніе къ предстоящему.

По мосту своего ученія о страстяхъ Декартъ приходитъ отъ ученія о душѣ къ ученію о нравственности. Нѣтъ такой слабой души, которая не была бы въ состояніи совершенно властвовать надъ своими страстями и управлять ими такимъ образомъ, чтобы изъ всѣхъ ихъ выростало благопріятное для разума, радостное настроеніе. Свобода воли не ограничена. Положимъ, ей отказано въ прямомъ воздѣйствіи на страсти: она не можетъ однимъ своимъ приказомъ уничтожить

ихъ или по меньшей мѣрѣ заставить молчать сильнѣйшія; за то она обладаетъ двойнымъ способомъ управленія ими. Пока аффектъ продолжается, нельзя удержать его самого (напр., страхъ), но можно удержать тѣ тѣлесныя движенія, къ которымъ онъ побуждаетъ (бѣгство), а за спокойный промежутокъ времени можно принять мѣры, которыя сдѣлаютъ менѣе опаснымъ новый приступъ аффекта. Вызывать на бой одну страсть противъ другой—лишь кажущаяся свобода, на самомъ же дѣлѣ это продолженіе того же рабства; душѣ должно воевать своимъ собственнымъ оружіемъ—прочными, основанными на надежномъ знаніи добра и зла правилами (iudicia). Воля побѣждаетъ аффекты основными положеніями, яснымъ и отчетливымъ знаніемъ, которое видитъ и исправляетъ ложное значеніе, придаваемое вещамъ страстнымъ возбужденіемъ. Кромѣ этого отрицательнаго требованія „господства надъ аффектами“ Декартъ и еще кое что внесъ въ этику*), но все это не имѣетъ значенія. Мудрость — выполненіе того, что познается, какъ наилучшее, добродѣтель—постоянное придерживаніе этого, а грѣхъ — непостоянство. Верховная цѣль человѣческихъ стремленій — спокойствіе совѣсти, которое достигается только желаніемъ жить добродѣтельно, значитъ въ согласіи съ самимъ собой.

Кромѣ моральной задачи волѣ выпадаетъ и теоретическая — утвержденія или отрицанія, т. е. сужденія. Какъ можетъ быть заблужденіе, злоупотребленіе знаніемъ, разъ Богъ по своей правдивости и добротѣ вложилъ въ насъ способности познанія истины? Но можетъ быть неправильнымъ не отдѣльное представленіе или ощущеніе, а лишь сужденіе, отношеніе идеи къ ея предмету. Сужденіе или согласіе—дѣло воли; если она неправильно утверждаетъ или отрицаетъ, предпочитаетъ ложное сужденіе истинному, то она сама и несетъ вину. Нашъ разумъ ограниченъ, воля неограниченна, достигаетъ дальше разума и можетъ согласиться съ извѣстнымъ сужденіемъ, прежде чѣмъ его составныя части достигнутъ требуемой степени ясности. Ложное сужденіе — поспѣшность, за которую мы не должны дѣлать отвѣтственными ни Бога ни нашу природу. Въ волѣ рядомъ съ возможностью заблужденія лежитъ и воможность избѣгать его. Она можетъ задержать *да* или *нѣтъ*, сужденіе, до тѣхъ поръ, пока представленіе не станетъ вполнѣ яснымъ и отчетливымъ. Высочайшее совершенство есть *libertas non errandi*. Познаваніе само

*) Въ письмахъ къ принцессѣ Елизаветѣ о счастливой жизни и къ королевѣ Христинѣ о любви и высочайшемъ добрѣ.

по себѣ нравственная дѣятельность, истина и добро идентичны. Противорѣчія, въ которомъ обвиняютъ Декарта, будто у него воля и познаніе поперемѣнно опредѣляются другъ другомъ, будто онъ основываетъ моральное добро на ясности представленія, а затѣмъ эту послѣднюю на добрѣ, — этого противорѣчія не существуетъ. Нужно различать теоретическую и практическую стадію воли: послѣдняя зависитъ отъ познанія истины, наоборотъ познаніе зависитъ отъ теоретической стадіи. Чтобы быть въ состояніи дѣйствовать нравственно, нужно направить волю по яснымъ сужденіямъ, а чтобы создать ясныя сужденія, нужно быть нравственнымъ. Есть единая душа, которая познаетъ истину, на основаніи своей свободы избѣгая скороспѣлыхъ сужденій, а затѣмъ примѣняетъ эту истину въ нравственномъ обиходѣ.

ГЛАВА ТРЕТЬЯ

Дополненіе и преобразованіе картезіанской философіи въ Нидерландахъ и во Франціи *).

При дальнѣйшемъ распространеніи и защитѣ ученія, приверженцы Декарта скоро нашли поводъ къ его очищенію, дополненію и преобразованію. Скоро открыли неясности и противорѣчія, которыя пропустилъ самъ Декартъ, и старались устранить ихъ, придерживаясь основы ученія. Въ системѣ Декарта было два тѣсно соприкасавшихся пункта, требовавшихъ выясненія и улучшенія: это двойной дуализмъ— 1) между протяженной и мыслящей субстанціей и 2) между сотворенной и божественной субстанціей. По сравненію другъ съ другомъ тѣло и духъ—субстанціи или независимыя существа, такъ какъ отчетливое понятіе тѣла вовсе не заключаетъ въ себѣ сознанія, мышленія, представленія, а понятіе духа не заключаетъ протяженія, матеріи, движенія. Совсѣмъ не такъ по сравненію съ Богомъ — они не могутъ безъ Создателя ни существовать, ни быть мыслимы. Повсюду, гдѣ приходится различать дѣйствительное и не дѣйствительное, какъ въ вопросѣ о субстанціи въ строгомъ и широкомъ смыслѣ, замѣчается нерѣшительность, которой нельзя было больше терпѣть.

*) Срав. Ж. Монжанъ, «Histoire du Cartesianisme en Belgique», Брюссель, 1896 г.

Ученіе Декарта о субстанціальности тѣлеснаго и духовнаго міра прекрасно соотвѣтствовало общей тенденціи новаго времени—возможно дальше отодвинуть *concursus dei*, ограничить его установленіемъ начальнаго состоянія, дальнѣйшее же разъ сотворенное движеніе выводить изъ его собственныхъ законовъ, а заложенныя въ разумѣ идеи изъ самостоятельной дѣятельности разума. Наоборотъ, оно плохо согласуется съ любимымъ въ средніе вѣка воззрѣніемъ, что сохраненіе міра—есть длящееся твореніе. Въ первомъ случаѣ, Богъ поставленъ къ міру лишь во внѣшнее, во второмъ же — во внутреннее отношеніе. Въ первомъ случаѣ міръ разсматривается, какъ часовой механизмъ, который, разъ будучи заведенъ, идетъ себѣ дальше по законамъ механики; во второмъ—міръ музыкальное произведеніе, которое играетъ самъ композиторъ. Если Богъ сохраняетъ свои созданія въ смыслѣ продолжающагося творенія, эти созданія не субстанціи; если же они субстанціи, то сохраненіе міра—только пустое слово, которое повторяютъ за теологами, не зная, что подъ ними подразумѣвать.

Тѣло и духъ въ нашемъ мышленіи относятся взаимно другъ къ другу, — такъ-ли это въ дѣйствительности? Они могутъ быть мыслимы и существовать другъ безъ друга, — но можетъ-ли одинъ изъ нихъ дѣйствовать безъ другого во всемъ такъ, какъ мы его видимъ дѣйствующимъ теперь? Между движеніями въ матеріальномъ мірѣ, есть такія, которыя мы относимъ къ волевому рѣшенію души, и есть такія представленія — напр., чувственныя воспріятія,—причину которыхъ мы видимъ въ тѣлесныхъ явленіяхъ,—какъ же могутъ душа и тѣло, разъ они субстанціи, зависѣть другъ отъ друга въ извѣстныхъ видахъ дѣятельности? Какъ они могутъ воздѣйствовать другъ на друга при своей противоположной природѣ? Какъ можетъ безтѣлесный духъ двигать жизненные духи и воспринимать отъ нихъ импульсы? Субстанціальность (взаимная независимость) тѣла и духа и ихъ взаимодѣйствіе(взамная частичная зависимость) существовать одновременно не могутъ, одно изъ двухъ ошибка и должно быть отвергнуто. Матеріалистъ (Гоббсъ) пожертвовалъ самостоятельностью духа, идеалисты (Беркли, Лейбницъ) самостоятельностью тѣла, а окказіоналисты— взаимовоздѣйствіемъ. Прогрессъ окказіонализма сравнительно съ Декартомъ именно и обусловливается его отказомъ отъ естественнаго объясненія, открывшимъ путь окказіоналистамъ. Вопреки противоположности душевной и тѣлесной субстанціи Декартъ наивно утверждаетъ, что между ними существуетъ, какъ эмпирическій фактъ, обмѣнъ воздѣй-

ствій; или же онъ относитъ взаимное вліяніе тѣла и души, равно какъ и ихъ связь къ всемогуществу Божьему—и это въ томъ случаѣ, когда онъ сознаетъ трудность антропологической проблемы: какъ возможно объединеніе въ человѣкѣ двухъ субстанцій? Въ ближайшемъ описаніи взаимоотношенія тѣла и духа, Декартъ неоднократно провинился въ прямыхъ погрѣшностяхъ противъ своихъ собственныхъ натурфилософскихъ законовъ. Объявляющій сумму движенія постоянной и относящій измѣненіе его направленія только къ механическимъ причинамъ не долженъ приписывать душѣ силу хотя бы и едва-едва двигать мозговую желѣзу и опредѣлять направленіе жизненныхъ духовъ. И эти непослѣдовательности были устранены окказіоналистическими положеніями.

Какъ объяснить кажущееся взаимодѣйствіе между духомъ и тѣломъ безъ вреда для ихъ субстанціальности?—таковъ второй вопросъ, примыкающій съ самаго начала къ первому — о ихъ субстанціальности относительно Бога. Разъ отрицается взаимная зависимость тѣла и духа, тѣмъ болѣе выдвигается ихъ обоюдная зависимость отъ Бога, Такимъ образомъ окказіонализмъ составляетъ переходъ къ пантеизму Спинозы, и у Гелинекса мы находимъ убѣжденіе въ несубстанціальности духа, а у Мальбранша—тѣла, Спиноза же возвышаетъ и очищаетъ обоихъ. Однако исторія не такъ любезна, чтобы точно придерживаться этой удобной схемы хранологическаго развитія мысли: она устроила такъ, что Спиноза раньше заключилъ пантеизмъ, чѣмъ Мальбраншъ его подготовилъ. Здѣсь повторяется замѣченное уже у Бруно и Кампанеллы явленіе, что старѣйшій мыслитель занимаетъ болѣе прогрессивный исходный пунктъ, а новѣйшій кажется отставшимъ. Съ объективной точки зрѣнія это нужно считать переходнымъ членомъ, исторически же это—реакція противъ слишкомъ далеко зашедшаго слѣдованія по одной дорогѣ. Ходъ философіи принимаетъ въ позднѣйшихъ окказіоналистахъ теологическое, въ Спинозѣ метафизическое (натуралистическое) направленіе, наконецъ, въ Мальбраншѣ первое возобновляется противъ второго. Общее движеніе картезіанской школы показываетъ склонность къ мистикѣ, болѣе или менѣе закутанную, но не подавленную раціоналистическимъ стремленіемъ къ яснымъ понятіямъ.

Если отрицается реальный обмѣнъ между тѣломъ и духомъ, то всетаки нужно объяснить кажущееся, т. е. фактическое соотношеніе явленій того и другого. Окказіонализмъ означаетъ ученіе о случайныхъ причинахъ. Не тѣло возбуждаетъ воспріятіе, и не духъ производитъ по

желанію движенія членовъ, первое не можетъ ни подчиняться второму, ни дѣйствовать на него — это Богъ возбуждаетъ „по поводу“ физическаго движенія (воздуха и нервовъ) ощущеніе (звука) и „при случаѣ“ волевого рѣшенія — движеніе члена. Эта теорія болѣе или менѣе ясно была выражена картезіанцами Кордемоа и Де-ла-Форжъ*); систематическое же развитіе и значительное вліяніе далъ ей остроумный Арнольдъ Гелинексъ (1624—1669). Гелинексъ родился въ Антверпенѣ, профессорствовалъ въ Лэвенѣ (1646—1658) и Лейденѣ, перешелъ въ кальвинизмъ. Благодаря ему окказіонализмъ пріобрѣлъ множество приверженцевъ. Картезіанская философія имѣла ихъ во множествѣ и въ духовныхъ орденахъ Франціи и въ Германіи и, наконецъ, въ голландскихъ университетахъ. Изъ послѣднихъ выдѣляются Ренери († 1639), Регіусъ (Ванъ-Рой, Fundamenta physicae 1646, Philosophia naturalis 1661) изъ Утрехта и храбрый боецъ противъ вѣры въ ангеловъ и чертей, противъ магіи, процессовъ противъ вѣдьмъ Балтазаръ Беккеръ изъ Амстердама (1634 — 1698, Околдованный міръ 1690).

Гелинексъ**) основываетъ оказіоналистическое воззрѣніе на поло-

*) Жеро де-Кордемоа († 1684)—парижскій адвокатъ (Dissertationes philosophiques, 1666). Онъ уже въ 1658 г. излагаетъ устно друзьямъ свои окказіоналистическіе взгляды (срав. Штейнъ въ Arch. f. Gesch. d. Phil. т. I 1888, стр. 56). Луи де-ла-Форжъ сомюрскій врачъ (Tractatus de mente humana 1666, сначала по французски, о немъ Зейфартъ Гота 1887). Напротивъ, логика Іоанна Клауберга, профессора въ Дуисбургѣ (1622—1665; Opera изданы Шальбрухомъ), нужно исключить изъ числа окказіоналистовъ, какъ доказываетъ Г. Мюллеръ (I. C. und seine Stellung im Cartesianismus, Іена, 1891). Въ дѣлѣ выясненія антропологической проблемы (*corporis et animi coniunctio*) онъ только развиваетъ, но не переступаетъ черезъ картезіанскую точку зрѣнія. Онъ употребляетъ слово occasio, но не въ смыслѣ окказіоналистовъ. По Клаубергу, тѣлесное явленіе является (не для Бога, но) для души возбужденіемъ или «поводомъ», оно производитъ изъ самого себя соотвѣтственное духовное явленіе.

**) Гелинексъ самъ опубликовалъ, кромѣ двухъ вступительныхъ рѣчей (1662 въ качествѣ лектора, 1665—экстраординарнаго профессора), слѣдующія сочиненія: Quaestiones quodlibeticae (озаглавленныя во второмъ изданіи 1665 Saturnalia) съ весьма важнымъ вступленіемъ Logica fundamentis suis restituta 1662, Methodus inveniendi argumenta (новое изданіе Бонтеке 1675) и первую часть этики: de virtute et primis ejus proprietatibus, quae vulgo virtutes cardinales vocantur, tractatus ethicus primus 1665. Вполнѣ же во всѣхъ своихъ шести трактатахъ лавное его произведеніе „Γνῶθι σεαυτόν sive Ethica“ издано въ 1675, Бонтеке подъ псевдонимомъ Филарета. Равнымъ образомъ лишь впослѣдствіи по записнымъ тетрадямъ его учениковъ были изданы его «физика» 1688, «математика» 1691 и «Annotata maiora in Cartesii principia philosophiae» 1691. При рѣдкости этихъ изданій и въ виду важнаго значенія Гелинекса, какъ мыслителя, нельзя не порадоваться тому, что I. П. Н. Ландъ предпринялъ изданіе сочиненій Гелинекса въ трехъ томахъ, изъ нихъ первый появился въ Гагѣ 1891. О Гелинексѣ смотр.

женіи: *quod nescis, quomodo fiat id non facis*—я воздѣйствую только на то, о чемъ я знаю, какъ оно происходитъ. Я не имѣю никакого понятія о томъ, какимъ образомъ изъ моего желанія писать или ходить слѣдуютъ движенія языка и ногъ. Изъ этого слѣдуетъ, что это не я вызываю ихъ. Точно также я не знаю, какимъ образомъ происходитъ въ моей душѣ ощущеніе отъ движенія въ органѣ чувствъ; съ другой же стороны, тѣло, какъ безсознательное и неразумное существо, не можетъ воздѣйствовать. Поэтому ни я ни тѣло не могутъ быть причиной ощущенія. Поэтому оба — и движенія тѣла, и чувственныя впечатлѣнія — являются дѣйствіемъ высшей силы, безконечнаго духа. Актъ моей воли и чувственное раздраженіе—только *causae occasionales* божеской воли. Эта послѣдняя непонятнымъ способомъ вызываетъ исполненіе требуемаго движенія членовъ и наступленіе воспріятія. И движеніе и ощущеніе — инструменты, которые достигаютъ чего-либо только подъ рукой Бога. Онъ производитъ то, что моя воля черезъ мою душу переходитъ въ тѣлесное движеніе и, наоборотъ, движеніе въ душу. Смыслъ этого ученія неправильно понимается, и къ этой неправильности могло привести Лейбницевское изложеніе окказіонализма. Обыкновенно думаютъ, будто въ этомъ ученіи послѣдовательность явленій и матеріальнаго, и психическаго міра прерывается частыми внѣшними вторженіями, и все бытіе превращается въ рядъ безсвязныхъ чудесъ. Здѣсь вовсе нѣтъ естественнаго порядка, разрушаемаго Божьими дѣйствіями; Богъ дѣйствуетъ на все, и переходъ движенія отъ одного тѣла къ другому также его дѣло. Далѣе у Гелинекса прямо сказано, что Богъ далъ движенію такіе законы, которые совершенно согласуются со свободной волей души, хотя движеніе и совершенно независимо отъ нея (впрочемъ, почти тоже и у Де-ла-Форжъ). Вмѣстѣ съ этимъ нашъ мыслитель сильно приближается къ предсуществующей гармоніи Лейбница *). Конечно окказіоналистическая теорія образуетъ непосредственную ступень къ Лейбницевской, однако, обѣ онѣ различаются весьма существенно. Прогрессъ состоитъ не въ томъ, что Лейбницъ вмѣсто многихъ изолированныхъ и постоянно повторяющихся чудесъ допускаетъ только

В. Ванъ-деръ-Гэгенъ «G. Etude sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages», Гентъ 1886. Въ книгѣ весьма полная библіографія. Также Ландъ въ IV т. Archiv f. Gesch. d. Philos. 1890.

*) Это доказываетъ Пелейдереръ «Гелинексъ, какъ главный представитель окказіон. метафизики и этики», Тюбингенъ 1882. Его-же — «Лейбницъ и Гелинексъ» Тюбингенъ 1884.

одно—при сотворенiи мiра,—а въ томъ что Лейбницъ замѣняетъ непосредственный божественный кавзалитетъ природнымъ. Это самъ Лейбницъ отмѣчаетъ въ своемъ возраженiи на выставленное патеромъ Лами положенiе, что постоянное чудо не есть чудо. У Гелинекса духъ и тѣло дѣйствуютъ другъ на друга, но не собственной силой; у Лейбница же монады другъ на друга не дѣйствуетъ, зато дѣйствуютъ онѣ вообще собственной силой *). Гелинексъ въ такой же послѣдовательности доходитъ до крайностей; онъ объявляетъ, въ виду ограниченности и пассивности конечныхъ вещей, Бога единственнымъ дѣйствительно дѣйствующимъ существомъ, потому что единственно Онъ независимъ; всякая дѣятельность — его дѣятельность; человѣческiй (ограниченный) духъ такъ относится къ божественному (безконечному), какъ отдѣльное тѣло ко всему пространству, именно какъ отрѣзокъ послѣдняго; такимъ образомъ, мысленно отвлекая всѣ границы отъ нашего духа, находимъ Бога въ насъ и насъ въ Богѣ. Все это указываетъ, какъ уже близко Гелинексъ подходитъ къ пантеизму.

Его заслуги относительно теорiи познанiя соотвѣтственно оцѣнены Эд. Гриммомъ (Iена 1875), хотя съ нѣсколько чрезмѣрнымъ приближенiемъ къ Канту. Мы находимъ у Гелинекса много тонкихъ и глубокихъ мыслей. Такъ мы находимъ у него возобновленную Лотце мысль, что мыслимый, дѣйствительно существующiй мiръ образовъ и движенiй — истинный, но болѣе бѣдный; тотъ же изумительный мiръ пестраго чувственнаго блеска, который чудесно вызывается въ нашемъ духѣ, прекраснѣе и болѣе достоинъ своего автора. Далѣе мы находимъ и другое убѣжденiе Лотце, что основные виды духовной дѣятельности не могутъ быть опредѣлены, а только пережиты во внутреннемъ опытѣ или непосредственномъ сознанiи; такъ, кто любитъ, знаетъ, что такое любовь; она *per concientiam et intimam experientiam notissima res*. Далѣе идетъ весьма важная попытка привести въ систематическiй порядокъ по ихъ происхожденiю просто координированныя Декартомъ врожденныя математическiя понятiя; понятiе поверхности мы получаемъ изъ тѣлъ путемъ отвлеченiя отъ нихъ третьяго измѣренiя — высоты; такую дѣятельность отвлеченiя извѣстныхъ частей содержанiя представленiя Гелинексъ обозначаетъ словами *consideratio* въ противоположность *cogitatio*, обнимающее

*) См. Эд. Целлеръ «Отчетъ о засѣданiяхъ берлинской академiи наукъ», 1884, стр. 673 и слѣд. Также Эйкенъ «Philos. Monatch.» т. 19, 1883, стр. 525 и слѣд., т. 23, 1887, стр. 587 и слѣд.

все содержанiе цѣликомъ. Наконецъ, мы видимъ весьма важное изслѣдованiе того, возможно ли намъ достигнуть познанiя вещей, независимаго отъ формъ разума, подобно тому, какъ въ чистомъ мышленiи мы сбрасываемъ съ себя оковы чувственныхъ представленiй. Такая возможность отрицается; нѣтъ болѣе высокой способности познанiя, какъ та, которая направляется разумомъ точно такимъ же образомъ, какъ этотъ послѣднiй чувствами. Даже самый мудрый не можетъ освободиться отъ формъ мышленiя (категорiй, *modi cogitandi*). Однако постановка этого вопроса была не безполезна; разумъ долженъ испытать и непостижимое, такимъ образомъ только мы и узнаемъ, что то-то непостижимо. Высшими формами мышленiя Гелинексъ называетъ субъектъ (пустое понятiе чего-то, *ens* или *quod est*) и предикатъ (*modus entis*); онъ выводится изъ основныхъ видовъ духовной дѣятельности — объемлющей (*simulsumtio, totatio*) и отвлекающей (отстраняющей *nota subjecti*). Субстанцiя и акцидентъ, субстантивъ и адъективъ суть выраженiя субъективныхъ актовъ мышленiя и не имѣютъ значенiя для вещей самихъ по себѣ. Указавши на важность, даже неизбѣжность словесныхъ обозначенiй для дѣятельности разума, Гелинексъ отмѣчаетъ науку о формахъ мышленiя, какъ грамматику.

Переходомъ отъ окказiоналистической метафизики къ этикѣ, извлекающей изъ первой всѣ практическiе выводы, является положенiе: *ubi nihil vales, ibi nihil velis*—гдѣ ты ничего не можешь, тамъ ничего и не хочешь. Мы стоимъ къ тѣлесному мiру только въ отношенiи простыхъ зрителей и не можемъ ничего въ немъ сдѣлать. Поэтому мы и не должны искать въ немъ мотивовъ и предметовъ нашей дѣятельности. Задача нравственности заключается въ томъ, чтобы отказаться отъ мiра, углубиться въ самихъ себя и съ терпѣливой вѣрностью ждать до конца на указанномъ намъ посту. Добродѣтель есть *amor dei ac rationis*—самоотверженная, дѣятельная, покорная любовь къ Богу и къ разуму, какъ образу и закону Бога въ насъ. Основныя добродѣтели суть: *diligentia*—внимательное прислушиванiе къ завѣтамъ разума, *oboedientia*—исполненiе этихъ послѣднихъ, *justitia*—согласованiе всей жизни съ признаннымъ справедливымъ, наконецъ *humilitas* — сознанiе собственныхъ слабостей и самоотреченiе (*inspectio* и *despectio* или *derelictio*, *neglectas*, *contemptus*, *incuria sui*). Высочайшая между добродѣтелями—смиренiе, благочестивое повиновенiе божественному мiропорядку; ея условiе—рекомендованное въ заглавiи этики—самопознанiе. Основное зло—себялюбiе (*philautia*,

ipsissimum peccatum). Люди несчастливы именно потому, что они хотятъ быть счастливыми. Счастье, какъ тѣнь: ты хочешь нагнать его, а оно уходитъ; ты бѣжишь отъ него — оно тебя преслѣдуетъ. Радости, вытекающія изъ добродѣтели,—краса, а не приманка; справедливыя дѣйствія къ нимъ приводятъ, но на нихъ не оканчиваются. Нравственное ученіе Гелинекса, ближе подойти къ которому здѣсь невозможно, поражаетъ своимъ приближеніемъ къ ученіямъ Спинозы и Канта. Съ первымъ у него общее, кромѣ многихъ подробностей, принципъ любви къ Богу, со вторымъ—безусловность велѣній долга (*in rebus moralibus absolute praecipit ratio aut vetat, nulla interposita conditione*), съ обоими же — низкая оцѣнка состраданія, какъ скрытаго эгоистическаго побужденія.

Лишеніе отдѣльныхъ вещей субстанціальности, проведенное окказіоналистами, было закончено Спинозой. Онъ смѣло и послѣдовательно, на картезіанскомъ основаніи, возвѣстилъ пантеизмъ и запечатлѣлъ Божье всеединство, вмѣсто теологическаго, натуралистическимъ характеромъ.

Спиноза.

Венедиктъ (первоначально Барухъ) Спиноза происходилъ изъ іудейской семьи, бѣжавшей въ Голландію изъ Испаніи или Португаліи отъ тамошнихъ преслѣдованій. Онъ родился въ 1632 г. въ Амстердамѣ, учился у раввина Мортейра, а латинскому языку у врача Ванъ-денъ-Энде, филологически образованнаго и свободомыслящаго человѣка. Въ 1656 г. Спиноза за еретическіе взгляды былъ присужденъ къ изгнанію изъ іудейской общины. Въ теченіе слѣдующихъ четырехъ лѣтъ онъ находилъ себѣ пристанище на дачѣ одного изъ друзей близъ Амстердама, затѣмъ жилъ въ Ринсбургѣ, съ 1664 г. переселился въ Форбургъ, а съ 1669 г. въ Гагу, гдѣ и умеръ въ 1677 г. Онъ жилъ въ совершенномъ уединеніи и очень скромно, добывалъ себѣ кусокъ хлѣба шлифованьемъ оптическихъ стеколъ. Въ 1673 г. пфальцскій курфюрстъ Карлъ-Людвигъ предложилъ ему профессуру въ Гейдельбергѣ, но Спиноза отказался, потому-что, вопервыхъ, слишкомъ любилъ покой, а во-вторыхъ, потому что не были опредѣлены границы, въ которыхъ ему предоставлялась свобода философствовать. Спиноза самъ напечаталъ только два свои сочиненія: составленный имъ для отдѣльныхъ учениковъ диктантъ о первой и второй части декартовскихъ *Principia philosophiae* съ приложеніемъ

Cogitata metafisica 1663 и анонимно въ 1670 г. *Tractatus theologico-politicus*, отличающійся свободомысліемъ и чуждымъ предразсудковъ анализомъ библейскихъ книгъ. Основныя положенія, высказанныя въ этомъ сочиненіи, всѣми партіями были признаны нечестивыми и богохульническими и даже возбудили сомнѣніе въ друзьяхъ. Когда въ 1675 г. Спиноза отправился въ Амстердамъ, намѣреваясь печатать свое главное произведеніе—этику, то всѣ духовные и картезіанцы обратились къ администраціи съ просьбой запретить печатаніе этой книги. То же самое случилось и въ 1677 году, вскорѣ послѣ смерти Спинозы, съ изданіемъ его *Opera posthuma*. Къ этому изданію написалъ предисловіе другъ Спинозы, врачъ Людвигъ Мейеръ, а редактировалъ ихъ Германъ Шуллеръ *). Въ изданіе вошли, кромѣ этики, еще три неоконченныхъ сочиненія **) и собраніе писемъ Спинозы къ разнымъ лицамъ и отъ разныхъ лицъ. *Ethica ordine geometrico demonstrata* трактуетъ въ пяти частяхъ: 1) о Богѣ, 2) о сущности и происхожденіи духа, 3) о сущности и происхожденіи аффектовъ, 4) о человѣческомъ порабощеніи или могуществѣ страстей, и 5) о могуществѣ разума или человѣческой свободѣ. Еще только недавно было установлено, что развитая въ этикѣ система гораздо раньше была намѣчена въ *Tractatus brevis de deo et homine ejusque felicitate*. Отъ этого трактата не сохранился первоначальный латинскій текстъ, а только голландскій переводъ въ двухъ экземплярахъ ***). Только въ нашемъ столѣтіи стали появляться полныя собранія его сочиненій ****) послѣ того, какъ письмами Якоби объ ученіи Спинозы (1785) былъ возбужденъ долго спавшій интересъ къ этому рѣдко изучавшемуся, но часто унижаемому философу.

---

*) См. Л. Штейнъ въ «Archiv. f. Gesch. d. Philos. т. I, 1888, стр. 454 и слѣд.

**) Tractatus politicus, Tractatus de intellectus emendatione и Compendium grammatices linguae Hebraeae.

***) Трактатъ изданъ въ 1852 г. Бэмеромъ въ извлеченіи, а цѣликомъ — Ванъ-Влотеномъ (1862) и Шааршмидтомъ (1869). Послѣдній издалъ и нѣмецкій его переводъ въ Кирхманновской библіотекѣ (1869), другой переводъ принадлежитъ Зигварту (1870, 2-е изд. 1881).

****) Изданія: Павла 1802—1830, Брудеръ 1844—1846, Гинсберга (въ философской библіотекѣ Кирхмана 4 тома 1875 — 1882) и Ванъ-Влотенъ и Ландъ (два тома 1882 -- 1883). Нѣмецкій переводъ всѣхъ сочиненій Спинозы сдѣланъ Б. Ауэрбахомъ (5 т. 1841, второе изданіе въ 2 томахъ, 1872), онъ-же обработалъ жизнь Спинозы въ сантиментальный романъ; перевелъ всѣ сочиненія Спинозы еще Кирхманъ (1870—1872, 2 тома). Главныя сочиненія Спинозы изданы также въ универсальной библіотекѣ Реклама. Изъ литературы о Спинозѣ укажемъ на сочиненіе Ибервега и Ванъ-деръ-Линдесъ «B. S. Bibliographie» 1871, изъ новѣйшихъ же сочиненій упомянемъ только книгу Камерера, Штутгартъ, 1877.

Мы беремъ систему Спинозы, какъ готовое цѣлое, какъ она выразилась въ этикѣ; хотя подойти поближе къ исторіи развитія нашего мыслителя путемъ сравненія этики съ ея предшественникомъ *) и представляется для изслѣдователя привлекательнымъ, но далеко не въ такой же степени полезно для учащихся. Что касается отношенія Спинозы къ другимъ мыслителямъ, то послѣ изслѣдованій Фрейденталя **) не осталось никакого сомнѣнія, что Спиноза въ сильной степени зависѣлъ отъ господствовавшей школьной философіи, т. е. отъ новѣйшей (Суарецъ ***) схоластики, особенно протестантской (Яковъ Мартини, Комбахіусъ, Шейблеръ, Бургерсдійкъ, Гееребордъ); конечно, такое же вліяніе имѣлъ на него и Декартъ. Нѣкоторые изслѣдователи ****) обосновывали тотъ взглядъ, что источникъ философіи Спинозы должно искать не только въ Декартѣ; по крайней мѣрѣ, многія ея существенныя части заимствованы изъ Каббалы, іудейскихъ схоластиковъ (Маймонидъ 1190, Герсонидъ †1344, Хасдаи Крескасъ 1410) и у Дж. Бруно. Напротивъ, К. Фишеръ защищалъ—въ главной части побѣдоносно,—что Спиноза нашелъ и долженъ былъ найти свое пантеистическое міровоззрѣніе силою собственнаго мышленія, какъ выводъ изъ картезіанскаго ученія. Замѣчаемые въ сочиненіяхъ Спинозы слѣды его юношескаго изученія Талмуда отнюдь не доказываютъ никакой зависимости основныхъ его ученій отъ іудейской теологіи. Отъ пантеизма Каббалы ученіе Спинозы отличается отрицаніемъ эманаціи, а отъ пантеизма Бруно, который тѣмъ не менѣе могъ вліять на него, — своимъ антителеологическимъ характеромъ. Вмѣстѣ съ греческими философами, іудейскими теологами и апостоломъ Павломъ онъ признаетъ имманентность Божества (*epist*. 21), съ Маймонидомъ

*) Т. е. съ тѣмъ трактатомъ о Богѣ, человѣкѣ и его счастьи, въ діалогическихъ частяхъ котораго мы имѣемъ предположительный очеркъ основныхъ пунктовъ философіи Спинозы и за которымъ слѣдуетъ трактатъ совершенства о разумѣ.

**) I. Фрейденталь «С. и схоластика» въ философскихъ статьяхъ, посвященныхъ Целлеру по случаю пятидесятилѣтія его докторской степени, Лейпцигъ, 1887, стр. 85 и слѣд. Доводы Фрейденталя основываются на «Cogitata» и многихъ основныхъ положеніяхъ этики.

***) Испанскій іезуитъ Францъ Суарецъ жилъ 1548—1617. Сочиненія—Венеція 1714. О немъ Карлъ Вернеръ «С. и схоластика послѣднихъ вѣковъ» Регенсбургъ, 1861.

****) Іоель («Религіозно-философскія ученія дона Хасдаи Крескасъ и ихъ историческое вліяніе», 1866. «Theol. pol. tract. Спинозы, изслѣдованіе о его источникахъ», 1870, «Генезисъ ученія Спинозы» и т. д. 1871), Шааршмидтъ, Зигвартъ (Новооткрытый трактатъ С. 1836, переводъ трактата съ поясненіями 1870), Р. Авенаріусъ («Двѣ первыя фазы пантеизма Спинозы», 1868) и Бэмеръ (Spinoza) въ Фихтевской «Zeitschrift f. Philos.» т.т. 36, 42 и 57, 1860—1870.

и Крескасъ — любовь къ Богу, какъ моральный принципъ, съ Крескасъ — детерминизмъ, но всѣ эти теоріи онъ могъ почерпнуть не у этихъ философовъ. Отъ средневѣковыхъ схоластиковъ его народа Спинозу отдѣляетъ раціоналистическое убѣжденіе въ познаваемости Божества. Наиболѣе же ясно выступаетъ его согласіе съ этими мыслителями въ теолого-политическомъ трактатѣ. Но и это согласіе состоитъ исключительно въ самомъ предпріятіи критики Св. Писанія и образнаго пониманія послѣдняго. Наоборотъ, требованіе спеціально-исторической критики Библіи и лежащіе въ основѣ всего изслѣдованія взгляды совершенно чужды средневѣковымъ евреямъ, совершенно новы и не заимствованы. Этотъ взглядъ сводится къ тому, чтобы сдѣлать науку совершенно независимой отъ религіи; положенія и догматы послѣдней могутъ возвысить чувство и улучшить характеръ, но отнюдь не могутъ научить разумъ. „Спиноза не могъ заимствовать изъ еврейской литературы полнаго раздѣленія науки и религіи; эта тенденція проистекаетъ изъ духа его собственной эпохи“ (Виндельбандъ, I, стр. 194).

Логическія предпосылки философіи Спинозы заключаются въ основныхъ идеяхъ Декарта; Спиноза усвоиваетъ ихъ, углубляя и преобразуя. Три пары идей приковываютъ его и побуждаютъ къ мышленію; раціоналистическая вѣра въ способность человѣческаго духа достигнуть истины путемъ чистаго мышленія и увѣренность во всемогуществѣ математическаго метода; далѣе — понятіе о субстанціи и дуализмъ протяженія и мышленія; наконецъ—механическое основное воззрѣніе и убѣжденіе въ невозможности взаимодѣйствія между матеріальнымъ и духовнымъ міромъ. Это убѣжденіе выработано Спинозой совершенно независимо отъ окказіоналистовъ. Приходящіе сюда новые элементы—какъ, напримѣръ, превращеніе Божества только изъ вспомогательнаго средства, въ важнѣйшій, даже исключительный, объектъ познанія, а также одушевленная, почти мистическая преданность всеобъемлющей основѣ міра—эти элементы скорѣе относятся къ индивидуальности мыслителя, а не къ историческимъ вліяніямъ. Отступленія же отъ предшественника, какъ распространеніе механическаго воззрѣнія на душевную дѣятельность и нераздѣльное съ ними отрицаніе свободы воли, проистекаютъ просто изъ болѣе послѣдовательнаго примѣненія картезіанскихъ принциповъ. Спиноза не изобрѣтательный, импульсивный умъ, подобно Декарту и Лейбницу, а систематическій; его сила не въ геніальныхъ внезапныхъ мысляхъ, а въ медленномъ обдумываніи, не въ яркихъ идеяхъ, а въ строго замкну-

томъ кругѣ идей. Онъ мыслитель въ даль, но мыслитель геніальный, мыслитель до конца. Равнымъ образомъ имѣетъ предѣлы и послѣдовательность Спинозы, которую неутомимо восхваляютъ его потомки. Она имѣетъ мѣсто лишь въ смыслѣ безошибочнаго развитія извѣстныхъ, взятыхъ отъ Декарта основныхъ положеній, но далеко не одинаково строга въ связываніи между собой изолированно слѣдующихъ другъ за другомъ рядовъ идей. Равнымъ образомъ его способы прямолинейно развивать принципъ до послѣднихъ его выводовъ, безъ всякаго вниманія на чувственныя или другія логическія потребности, дѣлаетъ невозможнымъ, чтобы такъ же гармонично согласовались явленія различныхъ рядовъ: вертикальная послѣдовательность мѣшаетъ горизонтальной. Если между основными тенденціями (теоретическія между собой или съ эстетическими и моральными) случается конфликтъ, то побѣждаетъ либо одна, либо другая изъ нихъ, либо обѣ остаются со своими притязаніями. Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ непослѣдовательности, во второмъ — противорѣчія; ихъ указалъ Фолькельтъ въ своемъ первомъ сочиненіи „Пантеизмъ и индивидуализмъ въ системѣ Спинозы“ 1872. Требованіе науки — единственно пониманіе данныхъ явленій, ея желаніе—возможно меньшее количество принциповъ, но скудные сосуды ея понятій слишкомъ узки, чтобы вмѣстить все богатство дѣйствительности. Если человѣкъ требуетъ отъ философіи болѣе, чѣмъ спеціальныхъ изслѣдованій, то онъ становится предъ двумя возможными путями: либо двигаться отъ одного или немногихъ исходныхъ пунктовъ, не оглядываясь ни направо ни налѣво и съ опасностью при исчисленіи идей пропустить безъ вниманія цѣлыя большія области жизни, или не вполнѣ ихъ оцѣнить, либо, поднимаясь отъ многихъ началъ, искать единой вершины. Образецъ перваго односторонняго послѣдовательнаго насилованія идей мы имѣемъ въ Спинозѣ, второй же типъ всесторонняго и гармоническаго мышленія представляетъ Лейбницъ. Если даже строгій Спиноза довольно часто долженъ былъ сходить съ прямой линіи послѣдовательности, то это значитъ, что, какъ человѣкъ, онъ былъ гораздо многостороннѣе, чѣмъ могъ позволить себѣ, какъ мыслитель.

Начнемъ съ формальной стороны: раціонализмъ Декарта въ Спинозѣ возвышается до импозантной увѣренности въ томъ, что къ концѣ концовъ все можно постичь разумомъ, что интеллектъ помощью своихъ чистыхъ понятій и воззрѣній можетъ до самаго основанія исчерпать все разнообразіе дѣйствительности, проникнуть въ нее со своимъ

свѣтомъ до самого глухого закоулка *). Точно также серьезно принимаетъ Спиноза и первообразъ математическій. Декартъ всюду **) въ изложеніи пользовался аналитическимъ методомъ, потому что онъ менѣе принудителенъ и болѣе подходитъ къ изученію, указывая дорогу, по которой дойти до сути; Спиноза же крайне строго провелъ геометрическій методъ: онъ начинаетъ съ опредѣленій, присоединяетъ къ нимъ аксіомы (или постуляты), далѣе идутъ, какъ главная часть, пропозиціи или тезисы и, наконецъ, демонстраціи, или доказательства, помощью которыхъ выводятся позднѣйшіе тезисы изъ предшествующихъ, а эти послѣдніе изъ основныхъ положеній, очевидныхъ самихъ по себѣ. Къ этимъ главнымъ составнымъ частямъ присоединяются еще менѣе существенныя, какъ слѣдствія или королларіи и ближайшее разъясненіе доказательствъ или схоліи; кромѣ того имѣются и дальнѣйшія объясненія въ формѣ примѣчаній, введеній и приложеній.

Разъ все познается математически, то оно и должно происходить по необходимымъ законамъ. Поэтому и мысли, рѣшенія и дѣйствія людей не должны быть свободны въ томъ смыслѣ, что они могли бы случиться иначе. Такимъ образомъ, методологическій мотивъ говоритъ за распространеніе механическаго воззрѣнія на всѣ явленія, даже и духовныя — къ нему присоединяется и метафизическое основаніе. Декартъ безъ смущенія отвѣтилъ на антропологическую проблему, что взаимодѣйствіе между тѣломъ и духомъ непонятно, но въ дѣйствительности существуетъ. Оба эти опредѣленія—непонятность и дѣйствительность — робко потрясли не много окказіоналисты, но въ концѣ концовъ оставили ихъ на мѣстѣ. Дѣйствительно взаимодѣйствіе существуетъ, но не непосредственное, а случайное, опредѣляемое Божьей волей,—это объясненіе едва ли не болѣе, какъ признаніе неясности. Спиноза ничего существующаго не считалъ непостижимымъ и не допускалъ никакихъ сверхъестественныхъ вторженій—поэтому онъ отвергъ и то и другое. Взаимодѣйствія тѣла и духа

*) Возраженія Гейслера (Раціонализмъ, XVII 1885 стр. 82—85) противъ этой характеристики, принадлежащей К. Фишеру, насъ не убѣдили. Здѣсь дѣло идетъ не столько объ изложенномъ въ извѣстныхъ выраженіяхъ основномъ положеніи, сколько о безсознательномъ побужденіи мышленія. Поэтому, кажется, Фишеръ увидѣлъ дѣйствительно существующее. Образъ мыслей Спинозы дѣйствительно напоненъ этой увѣренностію во всемогуществѣ разума и въ раціональныхъ свойствахъ подлинной дѣйствительности.

**) Исключая лишь опыта, даннаго въ приложеніи къ Meditationes, о которомъ онъ выразилъ желаніе во второмъ положеніи и въ которомъ онъ старается демонстрировать бытіе Божіе и различіе между тѣломъ и духомъ въ синтетической формѣ Евклида.

нѣтъ; а то, которое намъ ошибочно кажется, въ такой степени объяснимо, въ какой оно фактически существуетъ. Воображаемое взаимодѣйствіе и не нужно, и невозможно. Тѣло и душа не нуждаются въ томъ, чтобы дѣйствовать другъ на друга, потому что они не двояки, а составляютъ одно существо, которое можно разсматривать съ двухъ различныхъ сторонъ. Это существо называется тѣломъ, если разсматривается подъ аттрибутомъ протяженія, и духомъ — подъ аттрибутомъ мышленія. Двѣ субстанціи не могутъ дѣйствовать другъ на друга, такъ какъ пропадало бы такое взаимное вліяніе уже въ силу ихъ двоякости, ихъ независимости и субстанціальнаго характера. Вообще нѣтъ нѣсколькихъ субстанцій, а есть только одна — безконечная, Божество. Здѣсь мы стоимъ у центральнаго пункта системы. Есть только одно бытіе и только одно независимое субстанціальное существо. Матеріальныя и духовныя явленія составляютъ только двѣ стороны одного и того-же необходимаго мірового процесса. Протяженныя и мыслящія единичныя существа не что иное, какъ измѣняющіяся и преходящія состоянія (*modi*) постоянной, вѣчной и единой мировой основы. „Необходимость явленій и единство бытія“, механическое воззрѣніе и пантеизмъ—понятія, господствующія въ ученіи Спинозы. Множественность, самостоятельность отдѣльныхъ вещей, произволъ, цѣль, развитіе—все это обманъ и заблужденіе.

1. Субстанція, аттрибутъ, modus.

Существуетъ только одна субстанція, и она безконечна (I prop. 10, schol.; prop. 14, cor. 1). Почему только одна, почему безконечна? За сущность субстанціальности принимается, какъ и у Декарта, независимость. Третье опредѣленіе выражаетъ это такъ: подъ субстанціей нужно понимать то, что существуетъ въ себѣ (а не въ чемъ-либо другомъ), и что понимается самимъ собой (безъ помощи понятія другого существа). *Per substantiam inteliigo id, quod in se est et per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.* Абсолютно самостоятельное существо не можетъ быть ограниченнымъ, потому что относительно границъ оно зависѣло бы отъ ограничивающаго, не можетъ и встрѣчаться въ мірѣ многообразно. Изъ послѣдняго слѣдуетъ его единственность, а изъ самостоятельности—безконечность.

Субстанція есть существо, отъ котораго зависитъ все и которое ни отъ чего не зависитъ, которое само себѣ причина и дѣйствуетъ

на все остальное; она ничего впереди себя не предполагаетъ, сама же составляетъ предпосылку всего существующаго: она — чистое бытіе, первоначальное бытіе, причина самого себя и всего остальнаго. Такимъ образомъ безпредпосылочное бытіе здѣсь не возвышается холодно и абстрактно, какъ у древнихъ элейцевъ, надъ оболочкой многообразнаго бытія, но поставлено съ нимъ въ самыя тѣсныя отношенія. Субстанція есть бытіе въ предметахъ (а не надъ предметами), она—то, что образуетъ въ предметахъ реальность, что ихъ вынашиваетъ и производитъ на свѣтъ. Спиноза называетъ Бога причиной всего, хотя при этомъ онъ сознаетъ, что подъ этимъ именемъ разумѣется совсѣмъ иное, а не то, что у христіанъ. Богъ означаетъ у него не личный духъ превыше міра, но только *ens absolute infinitum* (def. sexta), основное зерно вещей: *deus sive substantia*.

Какимъ образомъ происходятъ вещи изъ Бога? Не путемъ творенія, а путемъ эманаціи. Онъ не вынимаетъ ихъ изъ себя и онѣ не вырываются изъ него наружу, но вытекаютъ изъ необходимой природы Бога такъ, какъ изъ природы трехъугольника вытекаетъ, что сумма его угловъ равна двумъ прямымъ (I prop. 17, schol.). Онѣ не отпадаютъ отъ него, а остаются въ немъ; равнымъ образомъ то, что онѣ находятся въ другомъ, въ Богѣ, выражаетъ ихъ несамостоятельность (I prop. 18, dem; *nulla res, quae extra deum in se sit*). Богъ внутренняя имманентная причина (*causa immanens, non vero transiens,* I prop. 18), онъ не трансцедентный творецъ, а природа дѣйствующая, въ противоположность совокупности конечныхъ вещей, какъ воздѣйствуемой природѣ (*natura naturans* и *naturata*, I prop. 29, schol.), *deus sive natura*. Нѣтъ ничего, кромѣ Бога, поэтому и его дѣйствія не вытекаютъ изъ внѣшней необходимости, побужденія; онъ—свободная причина, свободная въ томъ смыслѣ, что онъ дѣлаетъ только то, къ чему его влечетъ его собственная природа, что онъ дѣйствуетъ согласно съ законами своей природы (def. septima: *ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur;* epist. 26). Эта внутренняя необходимость вовсе не недостатокъ, она, наоборотъ, должна исключить изъ Бога противоположное—произволъ и непостоянство—какъ несовершенство. Свобода и (внутренняя) необходимость идентичны и стоятъ въ противоположности съ одной стороны съ произволомъ, съ другой съ (внѣшнимъ) принужденіемъ. Точно также отрицается и цѣлесообразность дѣйствій безконечнаго. Кто представляетъ себѣ Бога дѣйствующимъ ради добра, дѣлаетъ его такимъ образомъ зави-

сящимъ отъ чего-то внѣшняго (отъ цѣли) и допускаетъ, что Богъ можетъ обойтись безъ того, что достигается дѣйствіемъ. У Бога основа дѣятельности та же, что и основа бытія; Божье могущество и существо совпадаютъ (I prop. 34, *dei potentia est ipsa ipsius essentia*). Богъ причина самого себя (def. prima: *per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens*); было бы противорѣчіемъ утверждать, что бытіе не есть, что не существуетъ Бога или субстанціи: онъ не можетъ быть иначе мыслимъ, какъ существующимъ, понятіе Его включаетъ въ себѣ уже и его существованіе. Причина своего собственнаго бытія должна необходимо существовать (I prop. 7); это именно и выражаетъ предикатъ вѣчности; эта послѣдняя по восьмому опредѣленію выражаетъ „существованіе, поскольку оно слѣдуетъ изъ самаго опредѣленія предмета“.

Безконечная субстанція относится къ отдѣльнымъ конечнымъ существамъ не только, какъ независимое къ зависимому, дѣйствующее къ воздѣйствуемому, единое къ многому, цѣлое къ части, но и какъ всеобщее къ отдѣльному, неопредѣленное къ опредѣленному. Мы должны удалять отъ безконечнаго бытія, какъ чистаго утвержденія (I prop. 8, schol. 1; *absoluta affirmatio*), все, что содержитъ въ себѣ ограниченіе или отрицаніе, а къ этому относится всякое ближайшее опредѣленіе: *determinatio negatio est* (epist. 50 и 41; опредѣленіе не выражаетъ ничего положительнаго, наоборотъ отрицательное, отсутствіе существованія и относится не къ бытію, а къ небытію предмета). Опредѣленіе говоритъ о томъ, чѣмъ одна вещь отличается отъ другой, т. е. то, что она не есть; такимъ образомъ, оно выражаетъ ограниченіе. Слѣдовательно, Бога свободнаго отъ всякихъ отрицанія и ограниченія должно мыслить безо всякихъ опредѣленій. Такимъ образомъ, до сихъ поръ получены результаты: *substantia una infinita — deus sive natura — causa sui (aeterna) et rerum (immanens) — libera necessitas — non determinata.* Или короче: субстанція = Богъ = природа. Тождественность Бога и субстанціи была высказана еще Декартомъ, но онъ не твердо держался этого; къ тождеству же Бога и природы близко подходилъ Джордано Бруно. Спиноза рѣшительнымъ образомъ выставилъ и то и другое и связалъ ихъ между собой.

Еще одно замѣчаніе объ отношеніи Бога и міра. Разъ Спиноза называетъ производящей причиной вещей ихъ безконечную, постоянную сущность, является не легко удовлетворимое требованіе мыслить

бытіе вещей въ субстанціи, какъ ея слѣдствіе, и происхожденіе ихъ изъ Бога, какъ пребываніе въ Немъ. Спиноза указываетъ на математику: міровые предметы относятся къ Богу, какъ свойства геометрической фигуры къ ея понятію, какъ положенія къ аксіомѣ, какъ выводъ къ принципу. Все то, что слѣдуетъ изъ послѣдняго, заключено въ немъ отъ вѣка, и когда его извлекли, все-таки остается въ немъ. Несомнѣнно, что въ такомъ пониманіи кавзалитета заключается заблужденіе, — здѣсь признается смѣшеніе *ratio* и *causa*, логическаго основанія и реальной причины. Несомнѣнно также, что Спиноза впалъ въ эту ошибку. Зависимость слѣдствія отъ его причины не только сравнивается, но и отождествляется съ зависимостью выведеннаго положенія отъ первоначальнаго; Спиноза вѣритъ, что въ логико-математическомъ „слѣдствіи“ онъ нашелъ реальную сущность „воздѣйствія“: съ одной стороны тихая и равнодушная, ненуждающаяся ни въ какомъ возбужденіи волевой энергіи, съ другой — неумолимая и уничтожающая всякій произволъ необходимость, управляющая выводами математическихъ истинъ, была для Спинозы типомъ всякой закономѣрности, также и закономѣрности реальныхъ явленій. Философія нуждается въ помощи математики, благодаря той ясности и надежности, которыми отличаются всѣ положенія послѣдней и которыя философія хочетъ придать своимъ. Въ чрезмѣрномъ усердіи однако философія не удовольствовалась тѣмъ, чтобы стремиться къ идеалу непоколебимой достовѣрности, но признавая особенности обѣихъ областей, стала подражать и относительно неподходящихъ свойствъ; вмѣсто того, чтобы только учиться у математики, она позволила послѣдней тиранически править собою.

Субстанція воздѣйствуетъ на насъ не только *своимъ* присутствіемъ, но и аттрибутомъ. Подъ аттрибутомъ, по четвертому опредѣленію, нужно понимать то, что нашъ разумъ мыслитъ въ субстанціи, какъ ея сущность (*quod intellectus percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*). Чѣмъ болѣе реальности заключаетъ въ себѣ субстанція, тѣмъ больше въ ней аттрибутовъ. У безконечной субстанціи и аттрибутовъ безконечно много, всѣ они выражаютъ ея сущность, но нашему знанію доступны только два изъ нихъ; мышленіе и протяженіе. Хотя человѣкъ мыслитъ Бога, лишь какъ мыслящую и протяженную субстанцію, тѣмъ не менѣе онъ имѣетъ о немъ ясное, совершенное, адэкватное представленіе. Такъ какъ оба аттрибута одинъ безъ другого, т. е. сами въ себѣ (per se), могутъ быть поняты, то значитъ, они реально отличны другъ отъ друга и самостоятельны.

Богъ абсолютно безконеченъ, аттрибуты же безконечны лишь въ своемъ родѣ (in suo genere).

Какимъ образомъ не подлежащее опредѣленію можетъ имѣть свойства? Придаются ли аттрибуты субстанціи только разумомъ или они реальны также и внѣ познающаго субъекта? Этотъ пунктъ принадлежитъ къ наиболѣе спорнымъ. По Гегелю и Эд. Эрдману, аттрибуты у субстанціи нѣчто внѣшнее, привнесенное къ ней разумомъ, формы познанія, существующія лишь у наблюдателя. Субстанція сама по себѣ ни протяженна, ни мысляща; кажется же она такой только разуму, благодаря его опредѣленіямъ, безъ которыхъ онъ не можетъ ее познать. Къ противникамъ такого „формальнаго“ толкованія, которое, основываясь на мѣстѣ письма къ де-Вріесъ (epist. 27), объявляетъ аттрибуты только способами разума понимать, принадлежитъ К. Фишеръ. Если первые останавливаются на первой половинѣ опредѣленія, то Фишеръ придаетъ особое значеніе второй (что разумъ понимаетъ — какъ составляющее сущность субстанціи). Аттрибуты болѣе, чѣмъ простые виды представленія, они — реальныя качества, которыя субстанція имѣетъ и безъ всякаго наблюдателя, изъ которыхъ она даже состоитъ. Кромѣ того у Спинозы „должно быть мыслимо“ равносильно бытію. Несомнѣнно, вторая „реалистическая“ партія имѣетъ преимущества предъ первой, вносящей въ систему не спинозовскій субъективизмъ; однако, нельзя при этомъ не замѣтить, что въ основѣ этого различнаго пониманія лежитъ раздвоеніе между двумя управлявшими мышленіемъ Спинозы мотивами. Не безъ значенія высказанное въ опредѣленіи отношеніе аттрибутовъ къ разуму. Оно проистекло изъ желанія не затемнить неопредѣляемость абсолюта противоположеніемъ аттрибутовъ, съ другой же стороны изъ настоятельной необходимости защитить имманентность субстанціи, которая воспрещаетъ слишкомъ смѣлое выставленіе аттрибута. Собственное мнѣніе Спинозы не такъ ясно, свободно отъ противорѣчій и односторонне, какъ приписываютъ его толкователи. Слѣдуетъ принять дальнѣйшее разъясненіе Фишера, что аттрибуты Бога — его силы; подъ *potentia* и *causa* подразумѣвается только непобѣдимая, но не энергичная сила, помощью которой первоначальная истина основываетъ или производитъ слѣдующія изъ нея.

Такимъ образомъ дуализмъ протяженія и мысли опустился съ субстанціальной противоположности до аттрибутивной, но вмѣстѣ съ тѣмъ низведены одной ступенью ниже отдѣльныя тѣла и духи, движенія и мысли. Отдѣльныя существа лишены всякой самостоятельности. Какъ такая опредѣляющаяся, конечная вещь, всякій индивидуумъ одержимъ отрицаніемъ и ограниченностью, такъ какъ всякое опредѣленіе заключаетъ въ себѣ отрицаніе; единственное реальное въ немъ — Богъ. Конечныя вещи — только *modi* безконечной субстанціи, только состоянія, измѣнчивыя состоянія Бога. Сами по себѣ онѣ ничто, такъ какъ внѣ Бога ничто не существуетъ. Онѣ имѣютъ бытіе, лишь пока мы ихъ мыслимъ въ связи съ безконечнымъ, какъ преходящія формы неизмѣнной субстанціи. Онѣ существуютъ не въ самихъ себѣ,—въ другомъ, въ Богѣ, и могутъ быть поняты только въ Богѣ. Онѣ суть и могутъ разсматриваться, только какъ проявленія божескихъ аттрибутовъ.

Двумъ аттрибутамъ соотвѣтствуютъ два класса *modi*. Важнѣйшія изъ модификацій протяженія — покой и движеніе. Къ *modi* мысли относятся разумъ и воля. Эти послѣднія относятся къ области опредѣляющагося и преходящаго бытія и не имѣютъ значенія *natura naturans*; Богъ возвышается надъ всѣми состояніями, надъ волей и разумомъ, движеніемъ и покоемъ. О произведенной или возникшей природѣ (міръ какъ сумма всѣхъ *modi*) нельзя утверждать, какъ относительно дѣйствующей, что ея существо включаетъ въ себѣ бытіе (I prop. 24): конечныя вещи можно представлять и несуществующими (epist. 29). Въ этомъ и заключается ихъ случайность, но при этомъ менѣе всего можно думать объ отсутствіи закономѣрности. Наоборотъ, всѣ явленія въ мірѣ опредѣлены строжайшимъ образомъ. Каждая отдѣльная конечная вещь и явленіе опредѣляются въ бытіи и дѣйствіяхъ другой такой же конечной вещью или явленіемъ, эта причина въ свою очередь опредѣляется въ своемъ существованіи и дѣятельности дальнѣйшимъ конечнымъ *modus* и такъ далѣе до безконечности (I prop. 28). Благодаря этому безконечному ряду въ мірѣ явленій нѣтъ послѣдней или первой причины, всѣ конечныя причины вторичны, первичныя же лежатъ въ сферѣ безконечнаго, онѣ самъ Богъ. *Modi* всѣ вмѣстѣ подчиняются неподлежащему изъятію и конечному сплетенію дѣйствующихъ причинъ, и это сплетеніе не оставляетъ мѣста ни случаю, ни произволу, ни цѣли. Ничто не можетъ существовать и дѣйствовать иначе, какъ оно существуетъ (I prop. 29, 33).

Цѣпь причинъ является двоякой. *Modus* протяженія имѣетъ воспроизводящую силу только относительно другого *modus* протяженія; *modus* мысли дѣйствуетъ только на другой *modus* мысли; каждая отдѣльная вещь опредѣляется только себѣ подобной. Оба

ряда идутъ параллельно, и ни одинъ членъ одного ряда не перескакиваетъ въ другой и не можетъ тамъ повлiять какимъ бы то образомъ. Движенiе можетъ вызвать только другое движенiе, идея имѣетъ своимъ слѣдствiемъ только другую идею. Никогда тѣло не можетъ побудить духъ къ представленiю, или душа — тѣло къ движенiю. Однако, такъ какъ протяженiе и мысль не двѣ субстанцiи, а только аттрибуты единой субстанцiи, то и это кажущееся двойнымъ сплетенiе причинъ въ два, въ точномъ соотношенiи идущихъ ряда, въ дѣйствительности едино (III prop. 2, schol.), только разсматривается съ различныхъ сторонъ. То, что со стороны протяженiя представляется цѣпью движенiй, со стороны мысли является послѣдовательнымъ рядомъ представленiй. *Modus extensionis et idea illius modi una eademque est res, sed duobus modis expressa* (II prop. 7, shol., срав. III prop. 2, shol.). Душа не что иное, какъ идея дѣйствующаго тѣла, тѣло или движенiе — предметъ или явленiе, соотвѣтствующiя представленiю въ протяженной дѣйствительности. Нѣтъ идеи, не соотвѣтствующей какому-либо тѣлу; нѣтъ тѣла, которое въ тоже время не существовало бы и не было бы мыслимо, какъ идея. Поэтому всякая вещь въ одно время и тѣло и духъ, всѣ вещи одушевлены (II prop. 13, schol.). Такимъ образомъ произошло знаменитое положенiе: *ordo et connexus idearum idem est ac ordo et connexus rerum* (sive corporum; II prop. 7), въ примѣненiи къ людямъ означавшее, что порядокъ активности и пассивности нашего тѣла по природѣ одинаковъ съ порядкомъ активности и пассивности души (III prop. 2, schol.).

Попытка разрѣшить проблему отношенiя между тѣлеснымъ и духовнымъ мiромъ общимъ соотношенiемъ и субстанцiальной идентичностью обоихъ съ философской точки зрѣнiя имѣетъ значенiе и справедлива, хотя и представляется цѣлый рядъ ближайшихъ сомнѣнiй. Для этого требуется принятiе положенiя, что каждому тѣлесному явленiю соотвѣтствуетъ духовное и на оборотъ, но это тотчасъ же и встрѣчается съ невольнымъ и легко обосновывающимся возраженiемъ, для ниспроверженiя котораго Спиноза ничего не сдѣлалъ. Равнымъ образомъ онъ оставилъ безъ выясненiя отношенiя тѣла къ движенiю, духа къ идеямъ и ихъ обоихъ къ дѣйствительности. Не безъ основанiя говорили о матерiалистической тенденцiи Спинозы. Тѣлесность и реальность для него, кажется, совершенно совпадаютъ — выраженiя corpora и res употребляются, какъ синонимы. Такимъ образомъ для духа и его представленiй остается только отраженiе реальнаго въ

сферѣ идеалитета, съ трудомъ фиксируемаго относительно степени его дѣйствительности. Указывалось далѣе на его индивидуалистическiя склонности, которыя отчасти противорѣчили монизму Спинозы, отчасти также работали на пользу послѣдняго. Примѣръ этого представляетъ отношенiе между духомъ и идеей. Спиноза разсматриваетъ душу, какъ сумму представленiй, какъ состоящую изъ нихъ. Совокупности идей (поменьшей мѣрѣ кажущихся субстанцiальными), *я*, которой обладаетъ душа, для Спинозы не существуетъ; изъ картезiанскаго *cogito* онъ образуетъ безличное *cogitatur* или *deus cogitat*. Ради всеединой субстанцiальности безконечнаго должна пасть субстанцiальность отдѣльныхъ духовъ. За послѣднихъ же говоритъ ихъ *я*, единство самосознанiя, но оно отнимается, разъ духъ не болѣе, какъ аггрегатъ идей, какая-то смѣсь представленiй. Такимъ образомъ монизмъ для того, чтобы освободиться отъ самостоятельности отдѣльныхъ духовъ, подходитъ къ духовному атомизму ближе, чѣмъ самъ объ этомъ думаетъ. Духъ расчленяется на массу отдѣльныхъ идей.

Рядомъ съ этимъ слѣдуетъ упомянуть о чуждомъ, совсѣмъ не подходящемъ къ системѣ, хотя и рѣдко употребляющемся понятiи — безконечныхъ состоянiй (*modi*). Таковы — *facies totius mundi*, *motus et quies*, *intellectus absolute infinitus*. Можно присоединиться къ объясненiю этого неудобнаго понятiя К. Фишеромъ. По его мнѣнiю, подъ нимъ слѣдуетъ понимать общую совокупность конечнаго. Такимъ образомъ вселенная обозначаетъ сущность отдѣльныхъ вещей вообще, не взирая на ихъ протяженную или мыслящую природу; покой и движенiе выражаетъ сущность матерiальнаго, а безконечный разумъ — духовнаго бытiя. Отдѣльные духи вмѣстѣ образуютъ безконечный интеллектъ, нашъ духъ — часть божественнаго разума, однако не такимъ образомъ, что цѣлое состоитъ изъ частей, но такъ, что часть существуетъ только благодаря цѣлому. Положимъ говорятъ: человѣческiй разумъ принимаетъ за истинное то-то; это значитъ только: Богъ не постольку, поскольку онъ безконеченъ, а поскольку онъ выражается въ этомъ человѣческомъ разумѣ, поскольку онъ составляетъ его сущность — Богъ имѣетъ такое-то представленiе (II prop. 11, coroll.).

Выясненiемъ трехъ основныхъ понятiй исчерпано въ главныхъ своихъ частяхъ ученiе о Богѣ. Мы опускаемъ ученiе о идеяхъ (книга II, между тезисомъ 13 и 14) и обращаемся къ тому, что излагаетъ Спиноза о духѣ и человѣкѣ.

2. Антропологія: познаніе и страсти.

Каждая вещь (ср. стр. 118) одновременно духъ и тѣло, представленіе и представляемое, идея и идеатъ (объектъ). Тѣло и душа суть одно и то-же существо, только постигаемое подъ различными аттрибутами, человѣческій духъ есть идея человѣческаго тѣла; онъ познаетъ самъ себя, воспринимая вліянія тѣла; онъ представляетъ, конечно, не точно, все то, что происходитъ въ тѣлѣ. Какъ человѣческое тѣло составлено изъ многихъ тѣлъ—въ широкомъ смыслѣ слова—такъ и душа состоитъ изъ очень многихъ идей. Для сужденія объ отношеніи человѣческаго духа къ духу низшихъ существъ необходимо обратить вниманіе на преимущество человѣческаго тѣла предъ другими тѣлами. Чѣмъ тѣло сложнѣе и многообразнѣе въ смыслѣ возбужденія впечатлѣній, тѣмъ и относящійся къ нему духъ превосходнѣе и болѣе приноровленъ къ адэкватному знанію. Слѣдствіемъ идентичности души и тѣла является несвобода нашихъ волевыхъ актовъ (epist. 62). Они опредѣляются нашимъ тѣломъ, только наблюдаются подъ аттрибутомъ мысли и точно также подлежатъ принудительному дѣйствію закона причинности (III prop. 2, schol.). Такъ какъ человѣческій разумъ ничего не дѣлаетъ безъ того, чтобы не сознавать, что онъ дѣлаетъ, такъ какъ, другими словами, дѣятельность его всегда сознательна, — то онъ не только *idea corporis humani*, но также и *idea ideae corporis* или *idea mentis*.

Кто благоволитъ къ элеатскому отдѣленію чистаго бытія отъ кажущагося многообразнымъ и измѣнчивымъ міра, тотъ необходимо приходитъ и къ соотвѣтствующему раздѣленію двухъ видовъ органовъ познанія. Представленіе эмпирической множественности отдѣльныхъ существующихъ вещей и органъ этого представленія Спиноза называетъ *imaginatio*, способность же познанія истинной дѣйствительности, всеобъемлющей субстанціи—*intellectus*. *Imaginatio* (воображеніе, чувственное представленіе) является способностью къ неточнымъ, сбивчивымъ идеямъ; къ числу послѣднихъ относятся кромѣ ощущеній, образы памяти и абстрактныя понятія. Воспріятія имѣютъ своимъ предметомъ вліянія нашего тѣла; поэтому они не ясны и не очевидны, и мы не можемъ въ совершенствѣ знать ихъ причины. Пока разумъ воспринимаетъ только чувствами, онъ имѣетъ и о внѣшнихъ тѣлахъ, и о своемъ собственномъ, и о самомъ себѣ только спутанныя представленія; онъ не можетъ отдѣлить, какую часть воспріятія (напр. теплота) отнести на счетъ внѣшняго тѣла и какую на счетъ собственнаго. Однако, такая неточность, несоотвѣтственность представленій еще не заблужденіе; она становится заблужденіемъ лишь съ того момента, когда мы, не сознавая недостаточности представленій, считаемъ ихъ за совершенныя и истинныя. Главнѣйшіе примѣры ошибочныхъ представленій суть всеобщія понятія, идея цѣли и свободы воли. Чѣмъ общѣе и абстрактнѣе идея, тѣмъ менѣе она ясна и совершенна. Отсюда уже ясна малая цѣнность родовыхъ понятій, производимыхъ путемъ опущенія отличныхъ признаковъ. Всякое знаніе, создаваемое путемъ универсальныхъ понятій и ихъ знаковъ—словъ, даетъ вмѣсто истины только мнѣніе и воображеніе. Точно также не имѣютъ никакого значенія понятіе цѣли и все, что съ нимъ соединяется. Мы вѣримъ, что природѣ предшествуютъ прототипы, которые она можетъ осуществлять въ отдѣльныхъ вещахъ; гдѣ ей удается эта задача, мы говоримъ о совершенныхъ и прекрасныхъ вещахъ; гдѣ не удается—о несовершенныхъ и гадкихъ; такое міропониманіе принадлежитъ къ области фикцій. Такова же идея свободы воли,—она основывается на незнаніи того, что управляетъ нами. Общее понятіе воли относится къ рубрикѣ недѣйствительныхъ абстракцій — на самомъ дѣлѣ она только сумма отдѣльныхъ желаній. Несмотря на это, кажется, будто мы свободны, т. е. дѣйствуемъ и желаемъ, не подчиняясь никакимъ причинамъ — и это потому, что мы сознаемъ только наше дѣйствіе, а также иногда непосредственное основаніе движенія, но не дальнѣйшія опредѣляющія (детерминирующія) причины. Такимъ образомъ жаждущій ребенокъ воображаетъ, что онъ свободно желаетъ молока, а трусъ — что свободно выбираетъ бѣгство (Eth., III prop. 2, schol., I app.). Если бы падающій камень имѣлъ сознаніе, онъ точно также себя считалъ бы свободнымъ, а свое паденіе—результатомъ не детерминированнаго рѣшенія.

При истинномъ или точномъ знаніи интеллекта различаются двѣ ступени: раціональное, пріобрѣтенное путемъ заключенія, и интуитивное — само по себѣ достовѣрное знаніе. Это послѣднее относится къ принципамъ, первое—къ тому, что слѣдуетъ изъ этихъ принциповъ. Вмѣсто абстрактныхъ понятій разумъ оперируетъ съ общими понятіями, *notiones communes*. Видовъ нѣтъ, а есть только нѣчто общее всѣмъ вещамъ. Всѣ тѣла согласуются въ протяженномъ существованіи, всѣ разумы и идеи въ томъ, что они состоянія мысли, а всѣ вообще существа въ томъ, что они *modi* божественной субстанціи и аттрибутовъ. Точно понимается то, что одинаково входитъ во всѣ

вещи и равнымъ образомъ заключается въ части и въ цѣломъ. Идеи протяженія, мысли и вѣчнаго безконечнаго существа Бога—такія адэкватныя представленія. Точная идея всякой отдѣльной вещи включаетъ въ себѣ идею Бога, такъ какъ она не можетъ существовать и быть мыслимой безъ Бога. „Всѣ идеи истинны постольку, поскольку онѣ относятся къ Богу“. Идеи субстанціи и аттрибутовъ понимаются сами по себѣ или познаются непосредственно (созерцательно), онѣ непроизводныя, первоначальныя, сами по себѣ ясныя представленія.

Такимъ образомъ мы имѣемъ три рода, ступени или способности познанія: чувственное представленіе, разумъ и непосредственное созерцаніе. Познанія третьей и второй степени необходимо истинныя и только помощью ихъ однихъ мы различаемъ истинное отъ ложнаго. Какъ свѣтъ открываетъ и самого себя и темноту, такъ и истина — признакъ и самой себя и заблужденія. Всякая истина сопровождается достовѣрностью и доказывается сама собой (prop. 43, schol.). Точное знаніе разсматриваетъ вещи не въ отдѣльности, но въ ихъ необходимой связи и какъ вѣчныя слѣдствія изъ міровой причины. Разумъ понимаетъ вещи подъ формою вѣчности: *sub specie aeternitatis* (II prop. 44, cor. 2).

Въ ученіи объ аффектахъ Спиноза болѣе, чѣмъ гдѣ либо, зависимъ отъ Декарта, но и здѣсь имъ руководитъ стремленіе, достигающее цѣли, къ большей строгости и простотѣ. Причиной неудачи остроумнаго опыта своего предшественника онъ считаетъ его ложное понятіе о свободѣ. Всѣ, писавшіе до сихъ поръ о страстяхъ, вмѣсто изученія ихъ природы, либо издѣвались надъ ними, либо жаловались, либо проклинали ихъ. Спиноза не хочетъ ни ужасаться, ни высмѣивать человѣческія дѣйствія и стремленія; но пытается понять ихъ изъ законовъ природы и трактовать ихъ, какъ будто дѣло идетъ о линіи, поверхности и тѣлѣ. Онъ смотритъ на ненависть, гнѣвъ, зависть и другіе аффекты не какъ на пороки, но какъ необходимыя, хотя и тяжелыя свойства человѣческой природы. Они могутъ быть познаны изъ ихъ причинъ, подобно жару или холоду, молніи или грому. Въ качествѣ опредѣленнаго, конечнаго существа, разумъ зависимъ отъ другихъ конечныхъ вещей и не можетъ быть безъ нихъ понятъ. Отъ его сплетенія со всеобщимъ соединеніемъ природы появляются неточныя впечатлѣнія, а отъ этихъ послѣднихъ страдательныя состоянія или аффекты, какъ непремѣнное слѣдствіе.

Страсти необходимо принадлежатъ человѣческой природѣ, одержимой ограниченностью или отрицаніемъ. Разрушеніе случайныхъ и

преходящихъ существъ вызывается внѣшней причиной; ни одно изъ нихъ не уничтожается само по себѣ, наоборотъ, каждое стремится изо-всѣхъ силъ удержать свое существованіе (III prop. 4 и 6). Въ основномъ влеченіи къ самосохраненію состоитъ сущность каждой вещи (III prop. 7). Это влеченіе (*conatus*) называется волей (*voluntas*), если оно относится только къ разуму, и стремленіемъ (*appetitus*), если оно относится также и къ тѣлу. Желать или хотѣть равняется сознательному стремленію (III prop. 9, schol.). Мы называемъ что либо хорошимъ, потому что мы его желаемъ, но не наоборотъ: не потому мы чего либо желаемъ, что считаемъ его хорошимъ (срав. Гоббсъ, стр. 70). Къ желанію присоединяются еще двѣ дальнѣйшія формы аффектовъ—удовольствіе и боль. Если что либо повышаетъ силу нашего тѣла къ дѣйствію, то и идея его повышаетъ способность нашей души мыслить и охотно представляется ею. Радость (*laetitia*) — переходъ человѣка къ большему совершенству, печаль (*tristitia*) къ меньшему.

Всѣ остальные аффекты только побочныя формы или комбинаціи трехъ первоначальныхъ. Такимъ образомъ Спиноза сводитъ шесть Декартовскихъ аффектовъ (см. стр. 97) къ тремъ. При ихъ выводѣ и описаніи философъ впадаетъ иногда въ сухую схематизацію, искусственную и натянутую, по большей же части онъ остроуменъ, основателенъ и полонъ психологическаго глубокомыслія. Что даетъ намъ радость, повышаетъ наше существованіе; то же, что дѣлаетъ насъ печальными, понижаетъ его. Поэтому стремятся и любятъ поддерживать причины радостныхъ аффектовъ и ненавидятъ и стремятся устранить причины печальныхъ. „Любовь есть радость, связанная съ представленіемъ ея внѣшней причины: ненависть—печаль, сопровождаемая идеей ея причины“. Все то, что стѣсняетъ существованіе, (причины нашей радости или) предмета нашей любви производитъ такое же дѣйствіе и на насъ самихъ; такъ мы, любимъ то, что радуетъ нашего любимаго, и нелюбимъ, что его печалитъ. Его счастье и его страданья одновременно и наши. Обратно, по отношенію къ предмету нашей ненависти: насъ печалитъ его благоденствіе и радуетъ несчастье. Если мы относительно себѣ подобнаго не испытываемъ никакого аффекта, то все-таки въ силу безсознательнаго подражанія, ощущаемъ вмѣстѣ съ нимъ его веселыя или печальныя чувства. Состраданіе, отъ котораго мы стремимся отдѣлаться, какъ отъ каждаго печальнаго аффекта, побуждаетъ насъ къ доброжелательству или вспомоществованію при удаленіи причины чужого стра-

данія. Зависть по отношенію къ тому, кому хорошо, и состраданіе къ тому, кому дурно,—коренится въ соревнованіи. Человѣкъ по натурѣ склоненъ къ зависти и радованію чужой бѣдѣ. Ненависть легко приводитъ къ низкой оцѣнкѣ ея объекта, а любовь—къ превознесенію, себялюбіе—къ гордости и высокомѣрію, которыя встрѣчаются гораздо чаще, чѣмъ непритворное смиреніе. Чрезмѣрное стремленіе быть уважаемымъ называется честолюбіемъ; если усилія понравиться другимъ держатся въ границахъ справедливости, они заслуживаютъ похвалы, какъ скромное, любезное, человѣчное качество (*modestia*). Честолюбіе, мотовство, пьянство, алчность и сладострастіе не имѣютъ противоположности, такъ какъ умѣренность, трезвенность и цѣломудріе—не аффекты (страсти); они обозначаютъ силу души, которой укрощаются упомянутые аффекты; эта сила, подъ именемъ храбрости, излагается позже. Уныніе или смиреніе—печаль, проистекающая изъ созерцанія нашей слабости и безсилія, ея противоположность—самодовольство. Съ ними обоими соединяется (ошибочная) вѣра, что мы свободно можемъ производить печалящія или радующія насъ дѣйствія; въ этомъ случаѣ первое изъ нихъ называется раскаяніемъ. Страхомъ или надеждой называется измѣнчивая печаль или веселость, возникающія изъ представленія будущей или прошедшей вещи, о наступленіи или исходѣ которой мы еще сомнѣваемся. Нѣтъ надежды безъ страха и страха безъ надежды; кто въ чемъ либо еще сомнѣвается, представляетъ себѣ нѣчто, выключающее осуществленіе ожидаемаго. Разъ устранена причина сомнѣнія, надежда превращается въ чувство увѣренности, а страхъ въ отчаяніе. Видовъ аффектовъ столько, сколько видовъ ихъ предметовъ или причинъ.

Кромѣ пассивныхъ состояній въ строгомъ смыслѣ аффектами Спиноза называетъ и такія, которыя относятся къ намъ, какъ къ дѣйствующимъ. Къ этому классу активныхъ аффектовъ относятся только аффекты радостнаго или желательнаго вида; печальные же всѣ исключаются, такъ какъ всѣ они безъ исключенія уменьшаютъ и стѣсняютъ мыслительную способность разума. Совокупность этихъ благороднѣйшихъ влеченій опредѣляется словомъ *fortitudo* (храбрость); между собой же они различаются, какъ *animositas* (душевная сила) и *generositas* (великодушіе, благородство), смотря потому, направляются ли они на разумное стремленіе къ поддержанію собственнаго бытія или споспѣшествованію своему ближнему. Образцы перваго—присутствіе духа и умѣренность, второго—скром-

ность и кротость. По мосту этого понятія активныхъ аффектовъ мы слѣдуемъ за Спинозой въ область этики.

3. Практическая философія.

Ученіе Спинозы о нравственности основывается на равенствѣ трехъ понятій: совершенство, реальность и дѣятельность (V prop. 40, dem.). Предметъ заключаетъ въ себѣ тѣмъ болѣе реальности и тѣмъ совершеннѣе, чѣмъ онъ активнѣе. А активенъ онъ тогда, когда является совершенной, исчерпывающей причиной того, что происходитъ въ немъ или внѣ его; страдателенъ—когда онъ либо совсѣмъ не является причиной даннаго явленія, либо является только отчасти. Исчерпывающей мы называемъ причину, если ея дѣйствіе можетъ быть ясно и отчетливо понято изъ нея самой. Человѣческій разумъ, какъ *modus* мысли, активенъ, разъ онъ имѣетъ исчерпывающія, адекватныя идеи; вся пассивность его состоитъ въ спутанныхъ представленіяхъ, къ которымъ принадлежатъ и вызываемые внѣшними вещами аффекты. Сущность разума—мышленіе, воля же не только въ зависимости отъ познанія, но въ основѣ и идентична съ нимъ.

Уже Декартъ опредѣлялъ волю, какъ способность утверждать или отрицать. Спиноза дѣлаетъ шагъ дальше: утвержденіе нераздѣльно съ каждымъ положительнымъ представленіемъ; невозможно постигать истину, не утверждая ее въ томъ же самомъ актѣ; идея уже заключаетъ въ себѣ утвержденіе; „воля и разумъ одно и то же“ (II prop. 49. cor.). По ученію Спинозы вся нравственная дѣятельность совпадаетъ съ познавательной. Двѣ ступени познанія *imaginatio* и *intellectus* соотвѣтствуютъ двумъ ступенямъ воли: стремленію, управляемому воображеніемъ, и желанію, руководимому разумомъ. Пассивные аффекты чувственнаго стремленія направлены на преходящія вещи; проистекающіе же изъ разума активные аффекты имѣютъ въ виду вѣчные объекты: познаніе, истину, созерцаніе Бога. Для разума нѣтъ никакого различія между лицами. Онъ представляетъ всѣхъ людей единодушными и придаетъ имъ общую цѣль (IV prop. 35—37, 40). Нѣтъ для него различія и времени (IV prop. 63, 66), а для активныхъ аффектовъ, которые всегда хороши, нѣтъ никогда излишества (IV prop. 61). Страдательные аффекты проистекаютъ изъ смутныхъ идей. Они перестаютъ быть страдательными, разъ смутное представленіе тѣлесныхъ аффектовъ превращается въ ясное. Разъ мы имѣемъ ясную идею, мы активны и перестаемъ быть

рабами страстей. Мы господствуемъ надъ аффектами тѣмъ, что ясно ихъ познаемъ. Есть только одно ясное представленіе, именно когда мы его объектъ познаемъ, не какъ отдѣльную вещь, а въ общей связи, какъ одинъ членъ цѣпи причинъ, какъ необходимый, какъ *modus* Бога. Чѣмъ болѣе разумъ познаетъ предметы въ ихъ необходимости и аффекты въ ихъ отношеніи къ Богу, тѣмъ менѣе страдателенъ онъ относительно аффектовъ, тѣмъ болѣе онъ владѣетъ своей силой; „добродѣтель—могущество" (IV def. 8, prop. 20, dem.), Конечно, каждый аффектъ можетъ быть побѣжденъ только сильнѣйшимъ, пассивный — активнымъ. Активные аффекты, помощью которыхъ познаніе торжествуетъ надъ страстями, есть радостное сознаніе нашей силы (III prop. 58, 59). Точное представленіе мыслитъ свой объектъ въ связи съ Богомъ; радость же, возникшая изъ познанія и преодолѣнія страстей, такимъ образомъ, сопровождается идеей Бога и вмѣстѣ съ тѣмъ (по опредѣленію любви) любовью къ Богу (V prop. 15, 32). Сопоставляя познаніе и любовь къ Богу, получаемъ „интеллектуальную любовь къ Богу" *). Это высочайшее благо и высочайшая добродѣтель (IV prop, 38). Блаженство—не награда за добродѣтель, а сама добродѣтель. Духовная любовь человѣка къ Богу, въ которой заключается высочайшее спокойствіе души, блаженство и свобода и помощью которой **) духъ освобождается отъ разрушенія, постигающаго тѣло, — эта любовь — часть безконечной любви, которой любитъ Богъ самъ себя; она идентична съ любовью Бога къ людямъ. Вѣчная часть души—разумъ, благодаря которому душа активна; преходящее воображеніе или чувственное представленіе, благодаря которому она пассивна. Только въ точномъ познаніи и любви къ Богу мы безсмертны; у мудрецовъ безсмертна бо́льшая часть души, чѣмъ у глупцовъ.

Ученіе Спинозы о нравственности интеллектуалистично: добродѣтель основывается на знаніи ***). Оно въ то же время и натуралистично: нравственность есть необходимое слѣдствіе человѣческой природы, психическое явленіе, а не продуктъ свободы, такъ какъ волевые акты опредѣляются представленіями, а эти послѣднія въ свою очередь обусловливаются предшествующими причинами. Основа добродѣтели — стремленіе къ самосохраненію: какъ можетъ кто либо хорошо поступать, разъ онъ не хочетъ существовать (IV prop. 21—22)? Такъ какъ разумъ нетребуетъ ничего противорѣчащаго природѣ, то онъ необходимо повелѣваетъ каждому любить самого себя, искать своей собственной пользы и желать всего того, что дѣлаетъ его совершеннѣе. По естественному праву все полезное позволено. Полезно все, возвышающее нашу силу, нашу дѣятельность или совершенство или наконецъ то, чего требуетъ познаніе, такъ какъ жизнь души состоитъ въ мышленіи (IV prop. 26, app. cap. 5). Единственно зло препятствуетъ человѣку совершенствовать разумъ и вести разумную жизнь. Добродѣтельно дѣйствовать означаетъ слѣдовать велѣніямъ разума во всемъ такъ-же, какъ въ самосохраненіи (IV prop. 24). Нигдѣ у Спинозы такъ не нагромождены ошибочныя заключенія, нигдѣ яснѣе не сказывается недостаточность искусственно составленныхъ, ни въ чемъ, при своей прямолинейной абстрактности, не соотвѣтствующихъ дѣйствительности понятій,—какъ въ моральной философіи. Спиноза намѣревался выключить всѣ императивы и ограничиться только тѣмъ, чтобы понять дѣйствительные поступки человѣка, но онъ такъ мало остался вѣренъ этому намѣренію, какъ ни одинъ философъ, поставившій себѣ ту же цѣль. Онъ нѣсколько смягчаетъ свою непослѣдовательность, одѣвая свои велѣнія въ античную одежду мудраго и свободнаго человѣка. И это не единственное, напоминающее у Спинозы объ обычной греческой этикѣ. Онъ возобновляетъ платоновскія мысли о философской добродѣтели и мнѣніе Сократа, что изъ правильнаго намѣренія проистекаетъ и правильная дѣятельность. Изъ самого себя, изъ своего собственнаго сильнаго стремленія къ знанію онъ заключилъ о всѣхъ людяхъ вообще, объявилъ за сущность души разумъ, за сущность разума мысль и считалъ естественнымъ направленіе нашего стремленія къ самосохраненію на усовершенствованіе познанія.

Всѣ люди стремятся къ сохраненію своего существованія (III

*) О понятіи *amor dei intellectualis* у Спинозы трактуетъ К. Люльманъ въ диссертаціи. Іена 1884.

**) Такъ какъ она, какъ собственный объектъ и собственная причина — истинное познаніе, вѣчна.

***) Настоящая — только добродѣтель, проистекающая изъ познанія. Печальные, слѣдовательно пассивные аффекты состраданія и раскаянія могутъ увлекать къ дѣйствію, исполненіе котораго лучше, чѣмъ его отсутствіе. Чувствительность къ чужому горю и страданіе изъ за собственной вины оба увеличиваютъ имѣющееся уже несчастіе новыми и имѣютъ значеніе только меньшаго зла. Для неразумныхъ они цѣлительны въ томъ отношеніи, что первое побуждаетъ ихъ къ дѣятельной помощи, второе же уменьшаетъ ихъ гордость. Для мудрыхъ они вредны или по меньшей мѣрѣ безполезны: мудрый не нуждается въ неразумныхъ мотивахъ для разумной дѣятельности. Только намѣренная дѣятельность—истинная нравственность.

ргор. 6) — почему они не всѣ стремятся къ добродѣтели? А если всѣ стремятся, то почему такъ не много достигающихъ цѣли? Откуда прискорбно большое число неразумныхъ, себялюбивыхъ, порочныхъ? Откуда зло въ мірѣ? Противоположность добродѣтели, какъ и сама добродѣтель, легко вытекаетъ изъ природы. Добродѣтель—сила, порокъ—безсиліе; первая—знаніе, вторая — незнаніе. Откуда же безсильныя натуры, откуда недостаточное знаніе, откуда вообще несовершенство?

Понятіе несовершенства не выражаетъ ничего положительнаго, реальнаго, а только недостатокъ, отсутствіе реальности. Это понятіе ничего больше, какъ идея въ насъ, фикція, происходящая вслѣдствіе сравненія одного предмета съ другимъ, имѣющимъ больше реальности, или съ абстрактнымъ понятіемъ, образцомъ. Понятія цѣнности обозначаютъ не свойства самыхъ вещей, а только радостное или огорчающее ихъ дѣйствіе на насъ; это слѣдуетъ изъ того, что одна и та же вещь можетъ быть одновременно и хорошей, и дурной, и безразличной: одна и та же музыка будетъ хороша для задумчиваго, дурна для опечаленнаго и безразлична для глухого. Познаніе дурного—абстрактное, неточное представленіе, въ Богѣ нѣтъ идеи злого. Если-бы несовершенство и заблужденіе были чѣмъ либо дѣйствительнымъ, то нужно было бы признать, что Богъ—причина зла и преступленія. Въ дѣйствительности же каждая вещь такова, какой она можетъ быть, т. е. безъ недостатковъ: все дѣйствительное, разсматриваемое само по себѣ, совершенно. Даже и глупецъ и грѣшникъ не можетъ быть инымъ, чѣмъ онъ есть. Порочнымъ онъ кажется только подлѣ мудрецовъ и добродѣтельныхъ. Такимъ образомъ грѣхъ только меньшая реальность, чѣмъ добродѣтель, зло—меньшее добро. Доброе и дурное, дѣятельность и пассивность, сила и слабость, — разница между ними только въ степени. Но почему въ концѣ концовъ не все совершенно, почему существуютъ низшія ступени реальности? На это у Спинозы два отвѣта. Одинъ изъ нихъ читается только между строкъ: несовершенство въ бытіи и дѣйствіяхъ отдѣльныхъ вещей коренится въ ихъ конечности и спеціально въ ихъ сплетеніи съ общей связью причинности. Благодаря послѣднему вещи воспринимаютъ воздѣйствіе извнѣ и въ своихъ дѣйствіяхъ опредѣляются не только своей собственной природой, но также и чуждыми причинами. Человѣкъ грѣшитъ потому, что онъ стоитъ подъ вліяніемъ внѣшнихъ вещей, и только выдающіяся натуры достаточно сильны, чтобы вопреки этому вліянію опредѣляться исключительно изъ самихъ

себя, изъ разума. Второй отвѣтъ выраженъ въ заключеніи первой книги, со ссылкой на шестнадцатый тезисъ, по которому все дѣйствительно, что Божественный разумъ представляетъ создаваемымъ. Кто спроситъ меня, почему Богъ не всѣхъ людей такъ создалъ, чтобы они повиновались только разуму? — тому я отвѣчу: потому что у него не было недостатка въ матеріалахъ для того, чтобы создать все, начиная отъ высшихъ до самыхъ низшихъ ступеней совершенства, или точнѣе говоря, потому что законы его природы такъ обширны, что ихъ хватаетъ на то, чтобы осуществить все, представляемое безконечнымъ разумомъ. Всѣ возможныя степени совершенства вступили въ жизнь,—также и грѣхъ и заблужденіе, эти представители самыхъ низшихъ ступеней. Вселенная образуетъ цѣлую цѣпь степеней совершенства и ни одна изъ этихъ степеней отсутствовать не можетъ. Отдѣльные недостатки исправляются совершенствомъ цѣлаго, и это совершенство было бы не полно безъ низшихъ ступеней, безъ порока и зла. Такимъ образомъ мы видимъ Спинозу вступившимъ на ту тропинку, которую Лейбницъ сдѣлалъ широкой проѣздной дорогой теодицеи. Оба философа благосклонно относятся къ количественному міровоззрѣнію, которое ослабляетъ противоположности и сводитъ видовыя различія къ различію степеней. Только Кантъ возстановилъ въ правахъ качественное міровоззрѣніе, введенное въ мораль христіанствомъ. Этика, отрицающая свободу и зло, не болѣе, какъ физика нравовъ.

Въ ученіи о государствѣ Спиноза близко примыкаетъ къ Гоббсу, однако отбрасываетъ абсолютизмъ и объявляетъ согласной съ требованіями разума формой правленія демократію, въ которой каждый повинуется законамъ, установленнымъ имъ самимъ. Такъ Спиноза говоритъ въ теолого-политическомъ трактатѣ, тогда какъ въ позднѣйшемъ политическомъ трактатѣ онъ отдаетъ предпочтеніе аристократіи. По высочайшему праву природы всякій судитъ, что такое добро, и стремится пріобрѣсти себѣ, что ему кажется полезнымъ; каждому принадлежитъ все, и каждый можетъ разрушить, что ему внушаетъ ненависть. Вслѣдствіи чувственныхъ желаній и аффектовъ въ естественномъ состояніи господствуетъ раздоръ (*homines ex natura hostes*) и необезопашенность, которые можно устранить только основаніемъ общества. Послѣднее своими законами, угрожающими карой, побуждаетъ каждаго дѣлать или не дѣлать то, чего требуетъ общественное благо. Лишь въ государствѣ раздоръ и невѣрность становятся грѣхами, до тѣхъ же поръ несправедливо только то, для совершенія чего никто не имѣетъ охоты и силы. Однако государственное общеніе, ря-

домъ съ задачей охранять частные интересы защитой отъ нападенія, имѣетъ и болѣе высокую цѣль — служить развитію разума: только въ государствѣ возможны истинная нравственность и истинная свобода; мудрый предпочтетъ жить въ государствѣ, такъ какъ будетъ въ немъ свободенъ въ большей степени, чѣмъ въ одиночествѣ. Такимъ образомъ и въ политикѣ повторяется тоже смѣшеніе понятій, какое замѣчается въ этикѣ. Прежде всего добродѣтель основывается на влеченіи къ самосохраненію, добро приравнивается къ индивидуально полезному, затѣмъ путемъ преобразованія простой пользы въ истинную вводится моментъ разума (въ началѣ, какъ практическій умъ, затѣмъ, какъ влеченіе къ познанію, наконецъ во всеобщемъ значеніи, какъ нравственная мудрость), пока, наконецъ, въ странномъ контрастѣ съ натуралистическимъ исходнымъ пунктомъ не достигается христіанское понятіе чистоты, самоотрицанія и любви къ Богу. „Спиноза мыслитъ объ исходномъ пунктѣ государства натуралистически, объ его же высотѣ—идеалистически *)".

Основныя идеи спинозовской системы, на которыхъ зиждется его значеніе, — раціонализмъ, пантеизмъ, идентичность существа тѣлеснаго и духовнаго міра и послѣдовательное механическое объясненіе явленій. Изъ оставшихся не выясненными трудностей и противорѣчій укажемъ вкратцѣ наиболѣе выдающіяся, кромѣ упомянутыхъ изворотовъ этическихъ понятій. Противорѣчиво стремленіе мыслителя поставить абсолютное высоко надъ преходящимъ міромъ отдѣльныхъ существованій и въ то же время возможно ближе его придвинуть и поселить первое въ послѣднемъ; далѣе идетъ противорѣчіе между трансцедентнымъ и имманентнымъ пониманіемъ Божества. Мы не имѣемъ никакого объясненія отношенія между первичными и вторичными причинами, между непосредственной и выражающейся путемъ конечныхъ причинъ Божественной причинностью. Противорѣчіе и между безконечностью Бога и адэкватною его познаваемостью человѣкомъ, — какъ можетъ конечный и преходящій разумъ мыслить безконечное и вѣчное? Какъ преобразуется человѣческій интеллектъ, чтобы стать способнымъ и достойнымъ мистическаго единенія съ Богомъ? Уже раньше упоминалось о располагающемъ къ противорѣчивымъ пониманіямъ двойственномъ характерѣ

*) К. Шиндлеръ въ своей диссертаціи «О понятіи добраго и полезнаго у Спинозы», Іена, 1885, стр. 42. Диссертація во всякомъ случаѣ не проникаетъ во всю глубину предмета. Срав. Эйкенъ «Воззрѣнія Сп. на жизнь», стр. 406.

аттрибутовъ, — какъ формъ созерцанія разума и какъ реальныхъ свойствъ субстанціи.

Возвращаясь изъ Голландіи во Францію, мы встрѣчаемъ и тамъ связь картезіанства съ мистикой, какую видѣли въ Голландіи. Если обѣ силы дружески относились между собой у Гелинекса, а у Спинозы поставлены въ самую тѣсную связь, то у Блеза Паскаля (1623—1662), принявшаго религіозное направленіе, онѣ поставлены въ извѣстную противоположность. Спиноза учитъ: черезъ познаніе Бога къ любви къ Богу; у Паскаля же Богъ постигается разумомъ, но воспринимается сердцемъ. Паскаль напалъ въ своихъ „провинціальныхъ письмахъ" на іезуитовъ и открылъ всю ничтожность ихъ казуистической морали; послѣ же этого подъ вліяніемъ истиннаго благочестія онъ предпринялъ опытъ христіанской философіи, прерванный ранней смертью болѣзненнаго философа. Отрывки этого опыта подъ заглавіемъ „Pensées de la religion" были изданы въ 1669 г. его друзьями янсенистами, однако не безъ смягчающихъ измѣненій. Статья Паскаля лежитъ въ основѣ редактированной Арно и Николь логики Портъ-Ройяль (L'art de penser, 1669). Декартъ, Монтень и Эпиктетъ имѣли вліяніе на его мышленіе, отличавшееся не ясностью, но глубиной и полетомъ и впадавшее по французскому характеру въ антитезы. Въ математикѣ Паскаль видитъ прообразъ всѣхъ наукъ: что превышаетъ геометрію, превышаетъ и человѣческій разумъ. Благодаря примѣненію математики къ познанію природы, мы получаемъ свѣтскую науку, которая хотя и надежна и постоянно прогрессируетъ *), но не удовлетворяетъ насъ, такъ какъ она не говоритъ ничего о безконечномъ, цѣломъ, а безъ этого остаются не понятными и части. По этому то вся натурфилософія не стоитъ и часа работы. Паскаль утѣшается въ человѣческомъ незнаніи внѣшнихъ вещей прочностью ученія о нравственности.

Основныя идеи моральной философіи Паскаля слѣдующія. При грѣхѣ покинула насъ надѣленная намъ любовь къ Богу, а любовь къ намъ самимъ перешла черезъ всѣ границы; высокомѣріе привело насъ къ бѣдствію и себялюбію. Наша природа испорчена, но не потеряна без-

*) Этотъ постоянный прогрессъ представляетъ то, чѣмъ отличается разумъ отъ природныхъ дѣйствій и животныхъ инстинктовъ. Пчелы и сегодня строютъ свои ячейки точно такъ, какъ строили тысячу лѣтъ назадъ; наука же неутомимо развивается. Это служитъ намъ порукой, что мы предназначены для безконечности.

возвратно. Человѣкъ, ничтожный и низменный въ своихъ дѣйствіяхъ, возвышенъ и не понятенъ въ своихъ цѣляхъ; въ дѣйствительности онъ достоинъ отвращенія, по своему назначенію онъ великъ. Ни одна философія или религія не показали въ такой степени, какъ христіанство, человѣческое величіе и человѣческое злополучіе. Христіанство заставляетъ человѣка познать его ничтожество и въ то же время стремиться стать подобнымъ Богу. Съ благоговѣніемъ мы должны почитать вселенную и отрицаться самихъ себя: чтобы любить Бога, нужно ненавидѣть самого себя. Нравственное улучшеніе—дѣйствіе Божественной милости, заслуга человѣческой воли заключается только въ томъ, что она не сопротивляется этому улучшенію. Богъ преобразуетъ сердце небесной сладостью, придаетъ ему воззрѣніе, что духовное наслажденіе выше плотскаго и вливаетъ въ него отвращеніе къ грѣховнымъ влеченіямъ. Добродѣтель—находить высочайшее счастье въ Богѣ или въ вѣчномъ добрѣ. Нравственность,—предметъ чувства, а не мысли; поэтому и Богъ—таковы первыя основныя положенія, на которыхъ зиждется достовѣрность доказательствъ—предметъ не разума, но сердца. Чувство вѣры, природный инстинктъ суть то, что убѣждаетъ насъ въ высшихъ недоказуемыхъ положеніяхъ: *les principes se sentent*. Въ качествѣ представителя требованій и правъ сердца, Паскаль является предшественникомъ великаго Руссо. Ниспроверженіемъ разума и возвышеніемъ вѣры Паскаль показываетъ извѣстное родство со скептиками его націи, къ которымъ не безъ основанія и причисляетъ его В. Кузенъ (Etudes sur Pascal, 5-е изданіе 1857). Изъ работъ о Паскалѣ отмѣтимъ книгу Рейхлина 1840, изданіе „Pensées" съ примѣчаніями Гаве, Парижъ, 1866, и этюдъ Эд. Дроза, Парижъ, 1886.

Николай Мальбраншъ (1632—1715), членъ ораторіи Іисуса въ Парижѣ, на которую нападали іезуиты, заканчиваетъ намѣченное Паскалемъ религіозное направленіе картезіанства. Его мыслью руководитъ стремленіе переработать во едино картезіанскую метафизику и христіанство Св. Августина—этотъ двойной оплотъ его ордена. За три года до смерти Мальбранша появилось въ свѣтъ собраніе его сочиненій. Въ 1871 Ж. Симонъ выпустилъ новое ихъ изданіе въ четырехъ томахъ. *) Извѣстнѣйшимъ изъ ученій Мальбранша является положеніе,

*) Главное сочиненіе «De la recherche de la verité» вышло въ 1675 г., новое изданіе Ф. Булье 1880; за нимъ слѣдовали «Traité de Morale» (новое изданіе Г. Жоли 1882) и «Meditations chretiennes et metaphisiques» 1684, «Entretiens sur la metaphisique et sur la religion» 1866 и различныя полемическія сочиненія.

что мы видимъ всѣ вещи въ Богѣ (*que nous voyons toutes choses en Dieu*, Recherche III, 2, 6). Что это обозначаетъ и какъ обосновывается? Онъ хочетъ отвѣтить на вопросъ, какъ возможно познаніе тѣла духомъ, если духъ и тѣло, по указанію Декарта, двѣ совершенно различныя и другъ отъ друга независимыя субстанціи.

Кто ищетъ истины, долженъ прежде всего выяснить происхожденіе заблужденія. Существуетъ два, вѣрнѣе сказать, пять источниковъ заблужденія—по числу душевныхъ способностей. Оно можетъ проистекать изъ способности представленія или способности желанія,—въ первомъ случаѣ, изъ чувственнаго воспріятія, силы воображенія или чистаго разума, во второмъ—изъ склонностей или страстей. Склонность и страсть не открываютъ намъ сущности вещей, а запечатлѣваютъ въ насъ своимъ воздѣйствіемъ лишь то, что имѣетъ въ вещахъ для насъ значеніе. Но также и чувство и воображеніе передаютъ только впечатлѣніе отъ вещей на ощущающаго, говорятъ, что вещи для насъ, а не что онѣ сами по себѣ. Чувства даны лишь для сохраненія нашего тѣла, и нѣтъ никакого основанія не довѣрять имъ, пока отъ нихъ ожидается только практическое указаніе на (полезное или вредное) отношеніе вещей къ нашему тѣлу. Въ такихъ случаяхъ обманываетъ насъ не ощущеніе, а слишкомъ поспѣшное сужденіе воли. „Смотри на чувства, какъ на фальшивыхъ свидѣтелей относительно истины, но надежныхъ совѣтчиковъ относительно полезности въ жизни". Впечатлѣніе и воображеніе являются въ душѣ, благодаря ея связи съ тѣломъ; безъ послѣдняго она чистый разумъ. Мышленіе—сущность души, такъ какъ эта дѣятельность—единственная, которую нельзя въ мысляхъ отвлечь отъ души безъ того, чтобы не устранить и ее самое. Поэтому не можетъ быть въ жизни души ни единаго момента, въ который она бы перестала думать, она думаетъ всегда (*l'ame pense toujours*), только она не всегда помнитъ объ этомъ.

Виды познанія различны даже и по классамъ объектовъ. О Богѣ мы имѣемъ непосредственное, интуитивное познаніе. Онъ необходимое и неограниченное бытіе, всеобщее, безконечное существо, существо, какъ таковое; онъ можетъ быть познанъ только самъ по себѣ. Понятіе безконечнаго является предпосылкой понятія конечнаго; первымъ мы обладаемъ ранѣе второго. Понятіе отдѣльной вещи мы получаемъ тѣмъ путемъ, что опускаемъ что-либо въ безконечномъ, либо его ограничиваемъ. Богъ мыслитъ, какъ разумъ, и протяженъ подобно всѣмъ тѣламъ, однако другимъ образомъ, чѣмъ сотворенныя вещи. Собственно душу мы познаемъ помощью сознанія или внутренняго ощу-

щенія. О ея существованіи мы имѣемъ познаніе болѣе достовѣрное, чѣмъ о существованіи тѣла, о ея же природѣ — менѣе совершенное. Для познанія способности души къ ощущеніямъ боли, теплоты и свѣта нужно все это пережить на себѣ. При познаніи чужой души мы основываемся на догадкахъ и выводахъ по аналогіи съ нами самими.

Однако какимъ образомъ непротяженная душа можетъ познавать протяженное тѣло? Только при посредствѣ идей. Идея стоитъ посрединѣ между предметомъ, своимъ первообразомъ, и преставленіемъ въ душѣ, причиной котораго является идея. Идеи, по образцу которыхъ Богъ создалъ вещи, и отношенія между ними (необходимыя истины) вѣчны, безпричинны; онѣ образуютъ Божью мудрость и независимы отъ его воли. Вещи въ своей первоначальной формѣ заключаются въ Богѣ и постигаются благодаря этимъ своимъ первообразомъ. Нѣтъ тѣлъ, которыя бы производили идеи путемъ выдѣленія чувственныхъ образовъ *); нѣтъ и души, которая создавала бы идеи, или обладала бы ими, какъ врожденнымъ достояніемъ. Богъ причина познанія; однако онъ не надѣлялъ души идеями и не создаетъ ихъ въ ней въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ. Какъ пространство представляетъ мѣсто для тѣла, такъ Богъ — мѣсто для души. Какъ тѣла — *modi* протяженія, такъ и ихъ идеи являются модификацией идеи протяженія — духовнымъ протяженіемъ. Предпосылочное положеніе, что вещи созерцаются въ Богѣ, обосновывается слѣдующимъ образомъ: мы познаемъ тѣла помощью идей, а идеи и насъ самихъ въ Богѣ.

Такимъ образомъ познаніе истины состоитъ въ томъ, чтобы видѣть вещи такими, какими ихъ видитъ Богъ. Поэтому и нравственность состоитъ въ томъ, чтобы любить вещи такъ, какъ Богъ ихъ любитъ, а это значитъ любить ихъ въ такой мѣрѣ, въ какой онѣ заслуживаютъ по ихъ большему или меньшему совершенству. Послѣдняя цѣль всяческаго знанія — познаніе Бога, всяческой воли — любовь къ Богу. Во всѣ творенія внѣдрено направленіе къ Творцу. Богъ не только первоначальное существо, неограниченное бытіе, онъ

*) Возраженіе Мальбранша противъ перипатетической гипотезы объ образахъ весьма остроумно и заслуживаетъ еще и теперь вниманія. Если тѣла посылаютъ къ органамъ чувствъ подобныя себѣ формы, то эти послѣднія, будучи очевидно тѣлесными, должны своимъ отдѣленіемъ отъ массы тѣла уменьшать ее; въ то же время, благодаря своей непроницаемости должны перекрещиваться и мѣшать другъ другу, а поэтому дѣлать невозможнымъ отчетливыя впечатлѣнія. Дальнѣйшимъ возраженіемъ противъ теоріи образовъ является увеличеніе размѣра тѣла по мѣрѣ приближенія къ нему. Но прежде всего никакъ нельзя объяснить, какимъ образомъ движеніе превращается въ ощущеніе или представленіе.

въ то же время высочайшее благо, послѣдняя цѣль всякаго стремленія. Какъ идеи предметовъ являются лишь несовершенными частичными опредѣленіями всеобщаго бытія, абсолютнаго совершенства Бога, такъ и отдѣльныя стремленія, направляемыя на единичные предметы суть ограниченія общаго желанія добра. Какъ же однако происходитъ, что человѣческая воля такъ многократно не признаетъ своего основного направленія къ Богу, пристращается къ преходящимъ благамъ и предпочитаетъ ничтожные предметы многоцѣннымъ, земное наслажденіе небеснымъ? Душа съ одной стороны связана съ Богомъ, съ другой — съ тѣломъ. На связи ея съ послѣднимъ и основывается возможность заблужденія и грѣха. Благодаря этой связи, къ идеямъ, какъ представленіямъ чистаго разума, приходятъ чувственные образы, смѣшиваются съ ними и смущаютъ ихъ; къ склонностямъ же (или къ волѣ души, по скольку она относится къ чистому разуму) привносятся страсти. Однако ими дается лишь возможность безнравственнаго, чувственнаго, отклоняющагося отъ Бога настроенія; осуществляется же оно лишь свободными дѣйствіями человѣка, не выдерживающаго испытанія. Грѣхъ заключается не въ томъ, что въ насъ есть страсти, а въ томъ, что мы имъ повинуемся. Матеріальное движеніе и рѣшеніе воли не производятъ, а только являются поводами страстей и движенія членовъ, которыя слѣдуютъ за первыми. Единственная истинная причина всяческихъ явленій — Богъ. Онъ возбуждаетъ въ душѣ аффекты и въ тѣлесномъ мірѣ — движенія. Въ тѣлахъ есть только способность быть двигаемыми; душа же потому не можетъ быть причиной собственнаго движенія, что она въ такомъ случаѣ должна была бы знать, какъ она это производитъ. Въ дѣйствительности даже и медицински образованный не имѣетъ никакого представленія, что происходитъ при этомъ въ нервахъ и мускулахъ. Мы не можемъ безъ Бога даже пошевельнуть языкомъ. Одинъ только онъ поднимаетъ нашу руку даже и въ такомъ случаѣ, когда мы идемъ противъ его велѣній.

Мальбраншъ, стараясь охранить свой пантеизмъ отъ приравненія къ Спинозовскому, указываетъ на то, что у него вселенная заключается въ Богѣ, а не Богъ во вселенной, какъ у Спинозы; что онъ признаетъ твореніе, которое отрицаетъ Спиноза, наконецъ что онъ признаетъ опущенное Спинозой различіе между міромъ въ Богѣ (идеями вещей) и міромъ созданій, между интеллектуальнымъ и тѣлеснымъ протяженіемъ. Къ этому можно прибавить, что онъ настаиваетъ на отрицаемой Спинозой свободѣ Бога и человѣка и что онъ

понимаетъ воздѣйствующаго на все Бога, не какъ природу, а какъ всемогущую волю. Однако онъ, какъ указалъ К. Фишеръ, приближается къ натурализму Спинозы болѣе, чѣмъ самъ сознаетъ. Это именно въ слѣдующемъ: онъ объявляетъ конечныя вещи ограниченіями (слѣдовательно *modi*) божественнаго бытія, ставитъ волю Бога въ зависимости отъ его мудрости (не созданнаго міра идей), такимъ образомъ ограничиваетъ его всемогущество, наконецъ — что важнѣе всего — признаетъ Богъ единственнымъ виновникомъ движенія, т. е. естественной причиной. Такимъ образомъ неудалась попытка христіанскаго пантеизма. Эта неудача однако не колеблетъ вполнѣ основательной славы глубокомысленнаго философа, второго изъ величайшихъ метафизиковъ Франціи.

Пьеръ Пуаре *) (1646—1719) нѣсколько лѣтъ состоялъ проповѣдникомъ въ Гамбургѣ, а затѣмъ въ Ринсбергѣ близъ Лейдена. Онъ отклонился отъ картезіанства, благодаря мистическимъ сочиненіямъ (напримѣръ, Антоанеты Буриньонъ, сочиненія которой онъ же и издалъ) и благодаря знанію тѣхъ выводовъ, къ которымъ оно дошло въ Спинозѣ. Всякое познаніе есть воспріятіе формы предмета. Совершенство человѣка основывается болѣе на его пассивныхъ способностяхъ, чѣмъ на активномъ разумѣ, который занятъ только идеями, нереальными, призрачными образами. Духъ математики ведетъ къ фатализму, къ отрицанію свободы. Наоборотъ, пассивныя способности стоятъ въ прямомъ отношеніи къ реальному: чувства къ внѣшнимъ, матеріальнымъ предметамъ, а самое внутреннее чувство (основа души, интеллектъ) къ духовнымъ истинамъ и къ Богу, существованіе котораго достовѣрнѣе нашего. Человѣкъ небезучастенъ въ развитіи высочайшей способности духа — онъ долженъ предоставить себя Богу съ сердечнымъ благоговѣніемъ. Въ подчиненіи страдательному интеллекту должно культивировать также и внѣшнія способности — активный разумъ, — а именно въ такой мѣрѣ, въ какой заслуживаетъ ухода кожа. Зло состоитъ въ нелѣпомъ приписываніи самостоятельнаго существованія себѣ — творенію, которое безъ Бога ничто.

По срединѣ между основателями скептицизма и геніальнѣйшимъ его представителемъ Бэйлемъ стоятъ упомянутые уже (стр. 47) Ле

*) Сочиненія Пуаре: «Мысли о Богѣ, душѣ и злѣ», сначала въ 1677, въ позднѣйшихъ изданіяхъ находится сильное нападеніе на атеизмъ Спинозы; «Божественная экономія» 1682, «О настоящемъ, чрезмѣрномъ и фальшивомъ образованіи» 1692 и «Вѣра и разумъ» 1707, противъ Локка.

Вейэ и Гюэ; послѣдній изъ нихъ написалъ въ 1689 критику картезіанской философіи „о слабости человѣческаго духа“, вышедшую впрочемъ послѣ его смерти. Онъ между прочимъ возражаетъ противъ критерія истины въ очевидности, такъ какъ есть очевидность ложнаго, не отличимая отъ очевидности истины; возражаетъ онъ и противъ того, будто Богъ, давши намъ слабый и не видящій разумъ, превратился въ обманщика, — вѣдь онъ далъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ и способность постигать обманчивость разума.

Послѣднимъ, на котораго оказала вліяніе картезіанская философія и который, однако, пошелъ дальше ея, можно назвать Пьера Бэйля *). Нигдѣ такъ близко рядомъ другъ съ другомъ не уживались такія рѣзкія противоположности, какъ въ головѣ Бэйля. Въ ней пріютились рядомъ съ постоянно бодрствующимъ сомнѣніемъ страстная жажда знанія, рядомъ съ искренней набожностью (которую несправедливо отрицаютъ Ланге, Целлеръ и Пюньеръ) демоническое наслажденіе вытаскиваніемъ наружу противорѣчій въ ученіяхъ вѣры, подлѣ безусловной увѣренности въ непогрѣшимости совѣсти совершенно пессимистическій взглядъ на человѣческую нравственность. Его сила заключалась въ критикѣ и полемикѣ; послѣдняя направлялась противъ фанатизма и преслѣдованія иновѣрцевъ, но главнымъ образомъ противъ оптимизма и деистической религіи разума, считавшей доказуемыми христіанскія догмы, иными словами признававшей единство вѣры и знанія. Ученія вѣры не только превышаютъ разумъ и понятія, но даже противорѣчатъ разуму. Въ этомъ-то и заключается заслуга признающаго ихъ. Таинства Евангелія нельзя судить съ судейскаго кресла мышленія, а нужно слѣпо подчинять имъ разумъ; если бы они были предметомъ познанія, они перестали бы быть тайнами. Такимъ образомъ нужно выбирать между религіей и философіей, соединять же ихъ невозможно. Для каждаго, кто убѣдился въ ненадежности нашего разума и его некомпетентности въ сверхъестественныхъ вещахъ, никоимъ образомъ не покажется противорѣчивымъ и невозможнымъ считать за истинное что либо, объявляемое

*) Бэйль жилъ 1647 — 1706, состоялъ профессоромъ въ Седанѣ и Роттердамѣ; сочиненія 1725 — 1731; о немъ І. Фейербахъ 1838, 2-ое изд. 1844, Эйкенъ въ «Allg. Zeit.» прил. №№ 251 — 252 отъ 27 и 28 октября 1891 г. Еще болѣе, чѣмъ своими полемическими статьями, Бэйль возбуждалъ волненіе въ литературныхъ кружкахъ своимъ ежемѣсячникомъ «Nouvelles de la republique des lettres» съ 1684 и своимъ двухтомнымъ «Dictionnaire historique et critique» 1695 и 1697.

разумомъ за фальшивое. Онъ будетъ благодарить Бога за благодѣяніе вѣры, которая совершенно независима отъ ясности объекта и его согласія съ философскими аксіомами. Даже и въ чисто-научныхъ вопросахъ, отыскивая повсюду трудности и противорѣчія, Бэйль выставляетъ противорѣчивое, отнюдь не какъ неправильное, а только какъ недостовѣрное *). Разумъ—говоритъ Бэйль, обобщая свое личное качество,—способенъ только разлагать, а не строить, только открывать заблужденіе, а не находить истину, только выискивать доводы за и противъ, возбуждать споръ и полемику, а не обосновывать достовѣрность. Пока разумъ занимается ниспроверженіемъ фальшиваго, онъ силенъ и благодѣтеленъ; если же онъ, отказываясь отъ Божьей помощи, выходитъ изъ этихъ предѣловъ, онъ становится опаснымъ, какъ оперативная медицина, которая, вырѣзывая куски больного мяса, захватываетъ и здоровое.

Кто желаетъ опровергать скептиковъ, долженъ установить признаки истины. Если такіе есть, то это конечно выставленная Декартомъ очевидность, отчетливая ясность положенія. Кто не существуетъ, не можетъ нести наказанія за дурной поступокъ; двѣ вещи, не отличающіяся отъ третьей, не различаются и между собой; я сегодня тотъ же человѣкъ, что былъ и вчера. Всѣ эти очевидныя положенія оказываются недостовѣрными; откровенное ученіе о наслѣдственномъ грѣхѣ и троичности опровергаетъ первыя двѣ аксіомы, а церковная догма о поддержаніи міра въ смыслѣ продолжающагося творенія — послѣднюю. Такимъ образомъ и очевидность не критерій истины, а потому и вовсе нѣтъ такого критерія. Далѣе, что касается до происхожденія міра изъ единаго принципа, до сотворенія его Богомъ, то основы чистаго разума и наблюденіе природы говорятъ за принятіе этого, наличность же зла, человѣкъ съ его бѣдствіями и испорченностью говорятъ за противоположное. Мыслимо-ли, чтобы благостный Богъ создалъ такое несчастное и злое существо?

Если Бэйль выступилъ за вѣру противъ знанія, то это было результатомъ съ одной стороны личной набожности, съ другой—убѣж-

*) Такъ, относительно проблемы свободы очень трудно понять, какимъ образомъ твореніе, которое не является виновникомъ своего существованія, можетъ быть виновникомъ своихъ дѣйствій; въ то же время недопустимо мыслить Бога причиной зла. Бэйль хочетъ представить только недоказуемость и непонятность свободы, но не опровергнуть ее. Онъ видитъ въ свободѣ условіе нравственности и выставляетъ на видъ, что далеко больше затрудненія, въ которыхъ запутываются отрицатели свободы. Вообще онъ отстраняется отъ детерминизма и пантеизма Спинозы.

денія въ неприкосновенной чистотѣ христіанскаго нравственнаго ученія. Относительно морали согласны всѣ секты; мораль убѣждаетъ насъ въ божественности христіанскаго откровенія. Равнымъ образомъ Бэйль не скрываетъ отъ себя, что обладаніе теоретической стороной религіи отнюдь еще не является залогомъ отвѣчающей ея предписаніямъ практики. Сама по себѣ вѣра не ведетъ еще къ нравственности, и невѣріе еще не основаніе безнравственности. Не невозможно государство атеистовъ, если только оно будетъ обосновано на строгихъ наказаніяхъ и понятіяхъ чести.

Такъ слаба и ограниченна способность чистаго разума въ предѣлахъ теоретической науки, за то его приговоры въ вопросахъ морали надежны и свободны отъ заблужденія. Идея нравственности никого не обманываетъ, всѣмъ врождены моральные законы. Христіанство лучше всего развиваетъ наши обязанности, но нравственный законъ могутъ признавать и ему слѣдовать всѣ люди — и язычники и атеисты; не нужно быть христіаниномъ, чтобы дѣйствовать добродѣтельно, указанія совѣсти не зависятъ отъ откровенія. Во всякомъ случаѣ отъ знанія до исполненія добраго еще довольно большой шагъ; можно быть убѣжденнымъ въ нравственной истинѣ и не любить ея; противъ могущества страстей можетъ подкрѣпить только Божья милость, и это происходитъ такимъ образомъ: она прибавляетъ къ просвѣщенію духа еще и сердечную склонность къ добру. Темпераментъ, привычки, самолюбіе гораздо сильнѣе двигаютъ душу, чѣмъ всеобщія истины. Такъ какъ въ жизни боль и отчаяніе въ огромной степени превосходятъ наслажденіе, то и дурныхъ поступковъ совершается въ такой-же степени больше, чѣмъ добрыхъ. Исторія — собраніе злодѣйствъ, на тысячу преступленій приходится одинъ подвигъ. Не внѣшность поступка выражаетъ нравственный его характеръ, а его мотивъ или настроеніе. Давать милостыню изъ тщеславія—порокъ, а изъ любви къ ближнимъ—добродѣтель. Богъ смотритъ только на волевой актъ, и первѣйшая исключительная обязанность — ничего не дѣлать вопреки совѣсти.

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

Дж. Локкъ.

Послѣ того какъ картезіанская философія въ рѣшительной формѣ выразила тенденціи новѣйшаго мышленія, послѣ того какъ явился окказіонализмъ, какъ ея продолженіе, а система Спинозы, какъ завершеніе,—дальнѣйшее развитіе ея состояло въ томъ, чтобы съ одной стороны пополнить основныя положенія Декарта, односторонне раціоналистическія и абстрактно-научныя, привнесеніемъ въ нихъ опущенныхъ эмпирическихъ элементовъ, съ другой же стороны приблизить ихъ къ интересамъ практической жизни и сдѣлать ихъ доступными общему образованію. Самымъ подходящимъ мѣстомъ для разрѣшенія обѣихъ этихъ задачъ являлась Англія, благодаря своимъ счастливымъ условіямъ политической свободы, а Локкъ былъ наиболѣе способнымъ для этого мыслителемъ съ его здоровымъ, трезвымъ и боящимся крайностей умомъ англичанина. Раціоналистъ Декартъ пренебрегаетъ опытомъ, эмпирикъ Бэконъ — математикой; Локкъ же хочетъ показать, что хотя органъ знанія разумъ, форма его—демонстрація и область познанія обширнѣе области опыта, тѣмъ не менѣе и этотъ органъ и эта форма получаютъ свое содержаніе лишь путемъ привнесенія въ нихъ идейнаго матеріала изъ чувствъ. Главное значеніе лежитъ конечно во второй половинѣ утвержденія, и потомки при сужденіи о Локковской теоріи познанія почти исключительно имѣли въ виду ея эмпирическую сторону.

Джонъ Локкъ *) родился въ 1632 г. во Врингтонѣ близъ Бристоля, занимался въ Оксфордѣ философіей, естествознаніемъ и медициной. Увлеченный сомнѣніями Декарта онъ отстранился отъ схоластики. Годъ онъ состоялъ секретаремъ посольства въ Берлинѣ (1644) и затѣмъ, возвратившись въ Оксфордъ, познакомился съ лордомъ Антони Эшли (съ 1682 графъ Шэфтсбюри, † въ Голландіи 1683), и этотъ пригласилъ его къ себѣ въ домъ въ качествѣ друга, врача и воспитателя своего сына (отца позднѣйшаго философа). Съ тѣхъ поръ судьбы ихъ тѣсно соединились. Два раза дѣлаетъ Локка его покровитель секретаремъ (1672, когда онъ сталъ лордканцлеромъ, и 1672—первымъ министромъ) и оба раза Локкъ теряетъ свое мѣсто съ паденіямъ Шэфтсбюри. Въ 1668 г. Локкъ сопровождаетъ Шэфтсбюри въ путешествіе по Франціи и Италіи, 1675 — 1679 проживаетъ въ Монпелье и Парижѣ. Въ Голландіи, куда онъ послѣдовалъ въ 1683 за бѣжавшимъ Шэфтсбюри, остается Локкъ послѣ смерти Шэфтсбюри до 1689 г. Въ этомъ же году, по восшествіи на престолъ Вильгельма Оранскаго, явилась возможность ему возвратиться на родину. Здѣсь ему дали должность коммисара въ аппеляціонномъ учрежденіи, а позже (до 1700) въ вѣдомствѣ торговли и плантацій. Локкъ умеръ въ 1704 г. въ Оатсъ (Эссексъ) въ домѣ сэра Мэшэмъ, женатаго на дочери философа Кэдворта.

1. Теорія познанія.

Теорія познанія Локка находится подъ двойнымъ вліяніемъ: отечественнымъ — бэконовской эмпирики и континентальнымъ — картезіанской проблемы о происхожденіи впечатлѣній. Бэконъ для успѣха и плодотворности знанія требовалъ самаго тѣснаго сближенія съ опытомъ. Локкъ обосновываетъ эту рекомендацію опыта точнымъ описаніемъ того, что онъ значитъ для знанія. Именно, онъ указываетъ, что воспріятіе простыхъ идей даетъ матеріалъ для составныхъ и для всей познавательной дѣятельности разума. Декартъ раз-

*) Главное его сочиненіе «изслѣдованіе о человѣческомъ разумѣ» появилось въ 1688—1690. Планъ его былъ составленъ уже въ 1680 г., въ 1688 г. во всеобщей библіотекѣ Ле-Клерка появилась краткая выдержка изъ него на французскомъ языкѣ. Нѣмецкій переводъ сдѣланъ Кирхманомъ въ «Филос. Библіот.» 1872—1873. Къ теоретической философіи относятся далѣе два оставшіяся послѣ него сочиненія «On the conduct of the understandig» и «Elements of natural philosophy». Первое изъ нихъ первоначально должно было войти въ составъ четвертаго изданія главнаго сочиненія, однако изданіе это вышло въ 1700 г. безъ этой слишкомъ запоздавшей главы; по нѣмецки оно переведено Мейеромъ подъ заглавіемъ «Leitung des Verstandes» 1883. О политикѣ и политической экономіи Локкъ написалъ въ 1689 г. два «Treatises on government» и три статьи о денежной реформѣ. Въ томъ же году появились три письма о терпимости. Далѣе слѣдовали «some thoughts on education» 1693 и «The reasonableness of christianity» 1695. Собраніе сочиненій появилось въ 1714, въ 9 томахъ въ 1853, философскія — въ коллекціи Bohn's Standard Library (1897 — 1868). О жизни Локка писали лордъ Кингъ 1829 и Фоксъ Бэрнъ 1876. Сравненіе теоріи познанія Локка и Лейбницевской критики дали Гартенштейнъ 1865 и Бенуа (премированное сочиненіе) 1869, изложеніе его ученія о субстанціи де Фриза 1879. «Философія Локка» Виктора Кузена выдержала шесть изданій.

дѣлилъ впечатлѣнія (стр. 85) по ихъ происхожденію на образуемыя нами самими, на пришедшія извнѣ и врожденныя. Послѣднему классу онъ приписывалъ наибольшее значеніе. Локкъ оспариваетъ, что есть въ разумѣ первоначальный запасъ представленій, онъ приписываетъ возникновеніе элементовъ познанія чувствамъ, т. е. извнѣ. Локкъ представитель сенсуализма—не въ строгомъ смыслѣ, установленномъ продолжателями его стремленій, что мышленіе возникаетъ изъ воспріятій и есть преобразованное ощущеніе,—но въ болѣе широкомъ смыслѣ; именно, что мышленіе есть свободное оперированіе съ представленіями; оно не создаетъ послѣднихъ и не находитъ заложенными первоначально, но получаетъ ихъ путемъ воспріятія; такимъ образомъ процессъ познанія начинается съ ощущенія, значитъ съ пассивнаго состоянія. По поводу картезіанской проблемы, на которую Локкъ отвѣчаетъ въ противоположномъ смыслѣ, онъ пополняетъ эмпиризмъ Бэкона, подкрѣпляя его психологической теоріей познанія. Позже будетъ указано, что Локкъ въ теченіи изслѣдованія ввелъ новый принципъ, который отклонилъ его съ эмпирической дороги. На вопросъ, откуда происходятъ наши представленія, первоначально (въ первой книгѣ Essay concerning human understanding) былъ данъ только отрицательный отвѣтъ; нѣтъ никакихъ врожденныхъ идей или положеній (*no innate principles in the mind*)*). Ученіе о врожденности извѣстныхъ принциповъ основывается на ихъ всеобщемъ значеніи. Предполагаемое общее согласіе людей относительно логическихъ законовъ, нравственныхъ предписаній, существованія Бога и т. д. не основательно въ качествѣ принципа для доказательства и несправедливо объективно. Во первыхъ, если бы даже были знанія, съ которыми соглашался бы всякій, то нельзя было бы доказать, что они созданы душой; это согласіе можно объяснить и иначе. Положимъ, признано, что нѣтъ атеистовъ,—и въ такомъ случаѣ всеобщее убѣжденіе въ бытіи Бога не нуждается во врожденности: оно могло быть выработано каждымъ путемъ постепеннаго развитія разума, о

*) По Бэрну эта первая книга написана позже остальныхъ. Гейль (О зависимости Локка отъ Декарта, Страсбургъ 1887. глава III) пытался показать, что она направлялась противъ отечественныхъ защитниковъ врожденныхъ идей, какъ Гербертъ Шербюри и англійскіе платоники (Кэдвортъ, Моръ, Паркеръ, Галь), а не противъ Декарта и его школы, такъ какъ у Декарта нѣтъ опровергаемыхъ аргументовъ. Бенно Эрдманъ въ своемъ разборѣ статей Гейля и Р. Зоммера (отношеніе Локка къ Декарту, Берлинъ 1887) въ Arch. f. Gesch. d. Ph. II, стр. 99—121, указываетъ, что рядомъ съ упомянутыми философами, главнымъ образомъ, опровергается картезіанская философія.

немъ можно заключать изъ воспринимаемой цѣлесообразности мірового устройства. Во вторыхъ, вовсе не существуетъ факта, на который ссылается теорія врожденныхъ идей, нельзя назвать ни одного моральнаго правила, которое было бы принято у всѣхъ народовъ. Понятіе тождества совершенно чуждо невѣждамъ и дѣтямъ. Если бы принципы идентитета и противорѣчія были врождены, то они должны были бы войти въ сознаніе прежде всѣхъ остальныхъ знаній. Однако, дитя знаетъ, что сладкое не горько и черное не бѣло, гораздо раньше, чѣмъ положеніе: „невозможно, чтобы вещь одновременно существовала и не существовала“. Первыя знанія—не всеобщія положенія и абстрактныя понятія, но отдѣльныя чувственныя впечатлѣнія. Но можетъ быть природа пишетъ такимъ не разборчивымъ почеркомъ, что душа только въ послѣдствіи въ состояніи разобрать заложенное въ ней. Такимъ образомъ здѣсь заходитъ рѣчь о томъ, что врожденныя понятія и положенія привычкою, воспитаніемъ и подобными внѣшними обстоятельствами могутъ быть затемнены и наконецъ совсѣмъ задушены, но если они мало по малу исчезаютъ, то всякомъ случаѣ они должны появляться въ полной своей чистотѣ тамъ, гдѣ не воздѣйствовали указанныя затемняющія вліянія; но именно у дѣтей и не образованныхъ и было бы тщетно искать ихъ. Но можетъ быть они обладаютъ этими положеніями безсознательно, положенія запечатлѣны въ ихъ разумѣ, а они этого не замѣчаютъ? Это противорѣчіе. Быть въ душѣ или въ разумѣ равнозначуще быть понимаемымъ или быть сознаваемымъ; никто не можетъ имѣть представленія, не зная объ этомъ. Наконецъ, если мы примемъ наше первоначальное обладаніе въ такомъ широкомъ смыслѣ, что къ нему относятся всѣ истины, которыя человѣкъ способенъ современемъ пріобрѣсти или открыть путемъ правильнаго употребленія своего разума, — то придется считать за врожденныя не только математическія знанія, но и всѣ вообще истины, всѣ науки и искусства; равнымъ образомъ не было бы никакого основанія исключать отсюда мудрость и добродѣтель. Такимъ образомъ либо всѣ представленія врождены, либо ни одно не врождено. Эта альтернатива очень важна. Локкъ склоняется на сторону второй ея половины, Лейбницъ же выступаетъ за первую путемъ остроумнаго понятія не сознаннаго представленія и добродѣтельнаго владѣнія.

Положительный отвѣтъ на вопросъ о происхожденіи идей даетъ вторая книга. Идеи не заложены изъ начала въ разумѣ и не производятся имъ самимъ, но получаются имъ изъ ощущеній. Разумъ по-

хожъ на бѣлый листъ бумаги, на который воспріятія заносятъ свои письмена. Всякое знаніе происходитъ изъ опыта. Опытъ бываетъ двоякій,—либо путемъ внѣшнихъ чувствъ, либо путемъ внутренняго чувства. Воспріятіе внѣшнихъ предметовъ называется *sensation* или ощущеніемъ, воспріятіе же внутреннихъ явленій (собственныхъ состояній духа) *reflexion* или самовоспріятіемъ. Внѣшнее и внутреннее воспріятіе суть единственныя окна, чрезъ которыя въ темную комнату разума проникаетъ свѣтъ представленій. Оба эти окна не открываются одновременно, а лишь одно за другимъ. Такъ какъ воспріятія чувственныхъ свойствъ предметовъ не требуютъ напряженія вниманія, какъ воспріятіе собственной дѣятельности разума, то они и раньше по времени. Дитя получаетъ сначала идеи ощущенія и ужъ затѣмъ рефлективныя; внутреннее воспріятіе предполагаетъ внѣшнее.

Въ различеніи *sensation* и *reflexion* мы замѣчаемъ воздѣйствіе картезіанскаго дуализма тѣла и духа. Противоположность субстанцій превратилась въ двойственность способностей познанія. Декартъ поставилъ духъ рангомъ выше, — самодостовѣрность *я* онъ объявилъ высочайшимъ и яснѣйшимъ знаніемъ, а душу болѣе извѣстной, чѣмъ тѣло. Локкъ, поставившій самопознаніе въ зависимость отъ предшествующаго ощущенія внѣшнихъ предметовъ, перевернулъ на оборотъ это отношеніе. Въ дальнѣйшемъ развитіи эта противоположность еще больше обострилась,—Кондильякъ до крайнихъ предѣловъ провелъ этотъ пріоритетъ ощущенія, у Локка остававшійся еще недѣйствующимъ, а Беркли на оборотъ внѣшнее воспріятіе свелъ къ внутреннему.

Всѣ первоначальныя идеи—суть представленія или внѣшнихъ чувствъ или внутренняго или тѣхъ и другого. Идеи ощущенія различаются, смотря по тому, восприняты ли онѣ однимъ или нѣсколькими внѣшними чувствами. Поэтому мы имѣемъ четыре рода элементарныхъ представленій: 1) идеи, происходящія изъ одного внѣшняго чувства, таковы—цвѣтъ, звукъ, запахъ, вкусъ, теплота, непроницаемость; 2) идеи, происходящія изъ нѣсколькихъ внѣшнихъ чувствъ (зрѣнія и осязанія), какъ протяженіе, наружность, движеніе; 3) рефлексія собственной своей дѣятельностью даетъ намъ идеи мышленія или представленія (съ его различными видами — воспоминаніемъ, сужденіемъ, знаніемъ и вѣрой) и воли или желанія; 4) по всѣмъ путямъ внутренняго и внѣшняго воспріятія доходитъ до души представленія удовольствія и неудовольствія, существованія, силы, единства и послѣдовательности. Это примѣрно и суть тѣ первоначальныя представленія, которыя такъ относятся къ нашему разуму, какъ буквы къ записанной рѣчи. Какъ весь Гомеръ написанъ 24 буквами, такъ и эти немногія простыя идеи образуютъ весь матеріалъ нашего знанія. Душа не можетъ имѣть ни болѣе, ни какія либо иныя простыя представленія, кромѣ тѣхъ, которыя вводятся въ нее изъ этихъ двухъ источниковъ опыта.

Относительно протяженія и мышленія мы видимъ второе отступленіе отъ Декарта. Не протяженіе составляетъ сущность тѣла и не мышленіе—сущность духа. Протяженіе и тѣло еще не одно и тоже: это послѣднее предполагаетъ протяженіе, какъ необходимое условіе, но оно одно относится только къ математическимъ тѣламъ. Сущность физическаго тѣла состоитъ гораздо болѣе въ непроницаемости; гдѣ имѣется непроницаемость, тамъ есть и тѣло, и наоборотъ; оба они не раздѣльны. Совсѣмъ другое относительно протяженія. Я могу представить не только непротяженное тѣло, но также и безтѣлесное протяженіе, пустое пространство. Точно также если бы сущность души состояла въ мышленіи, какъ утверждаютъ картезіанцы, то она должна бы постоянно мыслить и имѣть идеи тотчасъ, какъ только начинаетъ существовать, а этого на самомъ дѣлѣ не бываетъ, какъ показываетъ опытъ. Мышленіе для духа только то, что для тѣла движеніе, — только его дѣятельность, а не констатирующій признакъ. Душа получаетъ представленія только такимъ путемъ, что внѣшніе предметы своимъ дѣйствіемъ побуждаютъ ее къ воспріятіямъ, отъ которыхъ она не въ состояніи отказаться. Разумъ подобенъ зеркалу, которое безъ собственнаго почина и безъ посторонняго вліянія воспринимаетъ образы вещей. Нѣкоторыя изъ вышеупомянутыхъ простыхъ идей отражаютъ свойства вещей, какъ они въ дѣйствительности существуютъ, другія же нѣтъ. Къ первому классу относятся всѣ рефлективныя представленія (мы сами однако непосредственный объектъ внутренняго чувства); изъ впечатлѣній же ощущенія къ первичнымъ качествамъ, т. е. къ такимъ, которыя даютъ точныя копіи тѣлесныхъ свойствъ, нужно отнести только черпаемыя изъ различныхъ чувствъ — таковы протяженіе, движеніе, покой, число, фигура и кромѣ того непроницаемость. Всѣ же остальныя не имѣютъ никакого сходства со свойствами тѣла, они—только способы воздѣйствія, а не снимки вещей. Представленія вторичныхъ или производныхъ качествъ (твердый и мягкій, горячій и холодный, цвѣтной и звучащій, пахучій и вкусный) обусловливаются подобно первичнымъ также движеніями, но ощущаются они не въ качествѣ движеній. Желтый и тем-

ный только состоянія и ощущенія въ насъ самихъ, и мы только по непониманію переносимъ ихъ на предметы. Съ равнымъ правомъ можно было бы приписать огню, какъ заключающіяся въ немъ самомъ свойства, измѣненія цвѣта и формы, которыя онъ производитъ въ воскѣ, и боль, которую онъ причиняетъ поднесенному къ огню пальцу. Въ тѣлѣ существуютъ жаръ и ясность пламени, краснота, сладкій вкусъ и ароматъ земляники, только какъ способность производить соотвѣтственныя ощущенія путемъ раздраженія кожи, глаза, глотки и носа. По прекращеніи воспріятія, исчезаютъ и эти качества, какъ таковыя, остается только ихъ причина — масса, образъ, число, соединеніе и движеніе мельчайшихъ частицъ тѣла, не подлежащихъ нашему воспріятію. Основаніе для обмана здѣсь заключается въ томъ, что качества цвѣта и др. совершенно не похожи на ихъ причину, даже не намекаютъ на нея, не содержатъ въ себѣ совсѣмъ ни величины, ни плотности, ни фигуры, ни движенія, а наши чувства слишкомъ слабы, чтобы воспринимать матеріальныя частицы и ихъ первичныя свойства. Различіе свойствъ перваго и второго порядка, выставленное впервые атомистикой древности, возобновленное Галилеемъ и Декартомъ на порогѣ новаго времени, укрѣпленное Локкомъ и остающееся и въ теперешней наукѣ, составляетъ весьма важный переходной членъ отъ популярнаго исходнаго пункта, по которому всѣ чувственныя качества равняются свойствамъ вещей, къ ученію Канта, что всѣ качества пространства и времени соединяются только съ явленіемъ, основываются на субъективномъ способѣ воспріятія людей, истинныя же свойства вещей сами по себѣ непознаваемы.

До сихъ поръ отношенія разума чисто пассивныя. Но рядомъ со способностью пассивно воспринимать простыя идеи обладаетъ онъ и болѣе широкой силой многообразно сопоставлять и распространять пришедшія въ него извнѣ первоначальныя представленія, перерабатывать матеріалъ ощущеній соединеніемъ, сведеніемъ и разчлененіемъ элементовъ. Въ этомъ его активная, но не творческая дѣятельность. Онъ не въ состояніи создать новыя простыя идеи (а также уничтожить уже существующій), но только можетъ свободно соединять полученные имъ отъ воспріятія, безъ собственнаго содѣйствія, элементы (по вышеуказанному сравненію, отдѣльныя буквы ощущеній — въ слоги и слова). Путемъ произвольной комбинаціи простыхъ представленій (simple ideas) возникаютъ составныя (complex ideas).

Воспріятіе было первымъ шагомъ къ знанію. Необходимѣйшая послѣ него способность — удержаніе, возможно продолжительное со-

зерцаніе наличныхъ и возобновленіе исчезнувшихъ, отстраненныхъ впечатлѣній. Идея „находится въ памяти" разнозначуще тому, что душа имѣетъ способность по желанію вызвать ее съизнова, причемъ она признаетъ идею, какъ такую, которую душа имѣла раньше. Если впечатлѣнія не освѣжаются новыми однородными впечатлѣніями, то они мало по малу блѣднѣютъ и наконецъ совершенно исчезаютъ, какъ цвѣта у ослѣпшаго въ раннихъ годахъ. Представленія, укрѣпленныя частымъ повтореніемъ, очень рѣдко совсѣмъ теряются. Память является вспомогательнымъ средствомъ для дѣятельности разума—въ различеніи и сравненіи, сопоставленіи, раздѣленіи и наименованіи. Такъ какъ при безконечномъ множествѣ идей нѣтъ никакой возможности дать каждой изъ нихъ отдѣльный опредѣленный знакъ, то необходимымъ условіемъ для языка является даръ абстракціи, способность обобщать представленія, многія идеи сводить въ одну и однимъ словомъ для абстрактныхъ понятій (general ideas) или для рода и вида обозначать всѣ содержащіяся въ нихъ отдѣльныя представленія. Здѣсь-то и открывается глубокая бездна между человѣкомъ и животнымъ. У животнаго нѣтъ языка, потому что у него нѣтъ способности обособленія и обобщенія представленій (но не разума вообще, наприм., хотя и недостаточныхъ сравненія и сочетанія). Цѣль языка заключается только въ томъ, чтобы легко и быстро сообщить другимъ людямъ свою мысль, но не въ томъ, чтобы выразить истинную сущность предметовъ. Слова не имена отдѣльныхъ вещей, а обозначенія общихъ понятій; абстракціи — ничего болѣе, какъ пріемъ для облегченія духовнаго обмѣна. Это сокращеніе, благопріятствующее обмѣну идей, влечетъ за собой и опасность, что могутъ считать обозначенныя словами идеи за образы дѣйствительныхъ общихъ идей, которыхъ въ дѣйствительности не существуетъ,—въ дѣйствительности есть только отдѣльныя вещи. Если я хочу уберечься отъ того, чтобы мой собесѣдникъ не понималъ подъ моими словомъ что либо другое, чего я не намѣревался ими выразить, должно составныя идеи опредѣлить путемъ разложенія ихъ элементовъ, наоборотъ простыя, не поддающіяся опредѣленію, представить въ опытѣ или объяснить синонимами. Таковы идеи Локка изъ философіи языка, которой онъ посвятилъ третью книгу.

Все громадное количество составныхъ идей распредѣляется по тремъ группамъ: *modi*, субстанціи и отношенія.

Modi (состоянія, положенія) называются такія соединенія простыхъ идей, которыя принимаются не за существующія сами по себѣ,

но какъ привходящія къ другому (вещи, какъ ихъ носителю). Они распадаются на два вида, смотря потому, составлены ли они изъ однородныхъ или не однородныхъ элементовъ. Первыя могутъ быть названы истинными или простыми, вторыя—смѣшанными (*simple and mixed modes*). Къ первому классу принадлежатъ, напримѣръ, дюжина или шесть десятковъ, представленія которыхъ состоитъ изъ очевиднаго единства, ко второму—борьба, бѣганье, самочувствіе, печатаніе, воровство, отцеубійство. Народные нравы имѣютъ больше вліянія на созданіе смѣшанныхъ modi. Очень сложныя событія (воровство въ церкви, тріумвиръ, остракизмъ), если о нихъ часто думаютъ и говорятъ, получаютъ для сохраненія времени одно объемлющее имя; въ языкѣ же другихъ народовъ, которымъ чуждъ соотвѣтствующій обычай, его нельзя передать однимъ словомъ. Чаще всего для образованія смѣшанныхъ modi пользуются идеями обоихъ основныхъ видовъ дѣятельности мышленія и движенія, а также ихъ источника—силы. Болѣе подробно разсматриваетъ Локкъ чистые modi и именно производные изъ представленій пространства, времени, единства и силы. Модификаціи пространства суть разстояніе, фигуры, мѣры длины. Такъ какъ каждый маштабъ по желанію можно повторить до безконечности, то мы и получаемъ такимъ путемъ понятіе неизмѣримости. Какъ обособленія ощущенія времени перечислены послѣдовательность во времени (которую мы только въ себѣ ощущаемъ и измѣряемъ въ теченіи представленій), продолжительность и измѣреніе времени; изъ безконечнаго повторенія послѣдняго возникаетъ идея вѣчности. Изъ единства развивается рядъ чиселъ, а изъ ихъ неограниченности представленіе безконечности. Но ни одно понятіе не богато такъ модификаціями, какъ понятіе силы. Отъ активной силы должно отличать страдательную способность, голую воспріимчивость. Тѣло не можетъ производить движенія, но только сообщать воспринятое; на оборотъ мы замѣчаемъ въ нашемъ духовномъ существѣ способность начинать движеніе изъ самаго себя. Тѣлу присвоена только пассивная способность подвижности, духу же активная — движущей силы. Она называется волей. По этому случаю Локкъ выясняетъ свободу воли пространно, но отнюдь не вполнѣ ясно и не безъ противорѣчій (см. ниже стр. 161).

Modi были состоянія, которыя не существуютъ сами по себѣ, но нуждаются въ поддержкѣ, въ носителѣ; ихъ нельзя мыслить безъ вещей, у которыхъ они являются свойствами или состояніями. Мы замѣчаемъ, что извѣстныя качества появляются всегда вмѣстѣ и по привычкѣ предполагаемъ въ нихъ, какъ основу ихъ единства, суб-

стратъ, въ которомъ они существуютъ или изъ котораго они выходятъ. *Субстанція* обозначаетъ то существующее само по себѣ, мы мы не знаемъ, что, которое имѣетъ или носитъ въ себѣ аттрибуты и возбуждаетъ въ насъ ихъ представленія. Субстанція — соединеніе нѣсколькихъ представленій, которыя разсматриваются, какъ принадлежащія одной вещи. Разумъ составляетъ изъ представленій ощущенія идею тѣла, изъ рефлективныхъ же—идею духа. Обѣ онѣ одинаково ясны и одинаково темны: мы знаемъ только дѣйствія и чувственныя качества обоихъ, сущность же ихъ для насъ совершенно не постижима. Вмѣсто обычнаго обозначенія безтѣлесной и тѣлесной субстанцій Локкъ рекомендуетъ названія мыслящая и немыслящая (*cogitative and incogitative substances*), такъ какъ нѣтъ ничего противорѣчиваго въ томъ, что Создатель даже и матеріальное существо одарилъ способностью къ мышленію. Понятіе Бога получается такимъ образомъ, что мы идеи бытія, силы, мощи, знанія и счастія связываемъ съ представленіемъ безконечности; Онъ не матеріаленъ, потому что не пассивенъ, конечные же (не только активные) духи, наоборотъ, быть можетъ, суть только способныя къ мышленію тѣла.

Такимъ образомъ представленія субстанціи относятся, какъ къ ихъ образцу, къ реальному внѣ души, направляются этимъ послѣднимъ и должны его изобразить, представить; наоборотъ, *отношенія* (напр., супругъ, большій) являются свободными и имманентными продуктами разума. Они не снимки съ дѣйствительныхъ вещей, они представляютъ только самихъ себя, суть свои собственные первообразы. Не спрашиваютъ о томъ, согласуются ли они съ вещами, а обратно, согласуются ли съ ними вещи (IV, 4, 5). Представленіе отношенія разумъ пріобрѣтаетъ путемъ сопоставленія и сравненія вещей. Если онъ замѣчаетъ, что идея или качество или представленіе возникаетъ подъ дѣйствіемъ другихъ вещей, онъ создаетъ идею причиннаго отношенія, самаго обширнаго изъ всѣхъ отношеній, такъ какъ все дѣйствительное и возможное можетъ быть сведено къ этой точкѣ зрѣнія. Причина есть то, что заставляетъ что либо начинать существовать; слѣдствіе же то, что имѣетъ свое начало отъ чего либо другого. Произведеніе новаго качества называется измѣненіемъ, новаго искусственнаго продукта изготовленіемъ, новаго живого существа рожденіемъ, и новой части матеріи — созданіемъ. Слѣдующее по важности отношеніе — тождество и различіе; невозможно, чтобы одна вещь въ одно и то же время была въ различныхъ мѣстахъ и чтобы нѣсколько вещей въ одно и то же время были въ

одномъ и томъ же мѣстѣ; поэтому каждая вещь, находящаяся въ опредѣленный моментъ въ опредѣленномъ мѣстѣ, идентична сама съ собой и, наоборотъ, отличается отъ каждой вещи, находящейся въ тотъ же самый моментъ въ другомъ мѣстѣ, какъ бы послѣдняя ни была похожа на первую. Поэтому пространство и время суть *principium individuationis* (основа обособленія). Но какимъ образомъ познается тождество индивидуума въ различное время и въ различныхъ мѣстахъ? Идентитетъ неорганической матеріи зависитъ отъ остающейся одинаковой массы атомовъ; идентитетъ живыхъ существъ—отъ постоянно продолжающейся организаціи частей (различныя тѣла благодаря одной и той же жизни сводятся къ одному животному); идентитетъ же личности состоитъ не въ исключаемомъ уже обмѣномъ вещества постоянствѣ тѣлеснаго существованія, но въ единствѣ самопознанія. Идентитетъ личности или *я* слѣдуетъ различать отъ идентитета субстанціи и человѣка. Не было бы ничего невозможнаго, еслибы при измѣненіи субстанцій оставалась личность той же, а также различныя существа (напр. души Эпикура и Гасенди) дѣлили одно и то же самопознаніе. Точно также и обратно, духъ можетъ проявиться въ двухъ персонахъ, если онъ потерялъ сознаніе своего прежняго бытія. Только сознаніемъ обусловливается самость или идентитетъ личности. Опредѣленія времени и пространства по большей части отношенія. Отвѣты на вопросы: когда? какъ долго? какъ великъ?—обозначаютъ разстояніе одной точки времени отъ другой (Рождество Христово), отношеніе одной продолжительности къ другой (къ солнечному кругообороту), наконецъ отношеніе одного протяженія къ другому извѣстному, которое и принимается за масштабъ. Многія на видъ позитивныя представленія и слова, какъ, напр., молодой, старый, большой, малый, сильный и слабый лишь въ существѣ относительныя, релятивныя. Они содержатъ въ себѣ только отношенія опредѣленной продолжительности жизни, величины и силы къ принимаемымъ за мѣрило для относящагося класса объектовъ. Двадцатилѣтній человѣкъ называется молодымъ, двадцатилѣтняя лошадь—старой; къ звѣздѣ и алмазу и то и другое не относится. О нравственныхъ отношеніяхъ, въ основѣ которыхъ лежитъ сравненіе человѣческой воли съ однимъ изъ трехъ нравственныхъ законовъ, рѣчь впереди.

Отъ происхожденія представленій изслѣдованіе обращается къ цѣнности знанія или его значенію; въ послѣднихъ главахъ второй книги говорится о правильности отдѣльныхъ представленій, а въ четвертой, важнѣйшей въ сочиненіи, о правильности сужденій. Представленіе реально, если оно соотвѣтствуетъ своему образцу, будетъ ли это дѣйствительная или возможная вещь или представленіе другой вещи; представленіе адэкватно, если оно совершенно ему соотвѣтствуетъ. Не реальны, воображаемы идеи четырехсторонняго трехугольника, храброй трусости, такъ какъ онѣ состоятъ изъ несоединяемыхъ элементовъ, идея центавра, потому что она соединяетъ въ себѣ простыя представленія такъ, какъ они никогда не соединяются въ природѣ. Реальны, но не адэкватны представленія, которыя образовываютъ профаны относительно юридическихъ отношеній или химическихъ элементовъ, такъ какъ они имѣютъ сходство съ понятіями спеціалистовъ и коренятся въ дѣйствительности, но не совершенно представляютъ свой образецъ. Далѣе, субстанціальныя представленія вообще не соотвѣтствующія, не только если смотрѣть на нихъ, какъ на представленіе внутренней сущности вещей (такъ какъ эта сущность не извѣстна), но также и въ томъ случаѣ, если признать ихъ за совокупное воспріятіе качествъ. Снимокъ никогда не содержитъ всѣхъ свойствъ вещей, и тѣмъ менѣе, чѣмъ большее число ихъ суть силы, т. е. состоятъ въ отношеніи къ другимъ вещамъ: невозможно на одномъ тѣлѣ испытать всѣ измѣненія, которыя оно вызываетъ въ другихъ субстанціяхъ или претерпѣваетъ отъ нихъ. Представленія состоянія и отношенія адэкватны, такъ какъ они сами собственные образцы, должны представлять только самихъ себя, суть образы безъ первообразовъ. Однако представленіе этого рода, совершенное при своемъ первомъ образованіи, можетъ въ разговорномъ обиходѣ стать недостаточнымъ—благодаря безуспѣшно предпринимаемому согласованію его съ представленіемъ другого существа и обозначенію ходячимъ словомъ. При смѣшанныхъ *modi* поэтому для дѣйствительной и совершенной соизмѣримости обозначеній не достаточно совмѣстности ихъ составныхъ частей или возможности существованія ихъ предметовъ; чтобы быть адэкватными, они должны точно соотвѣтствовать также и тому значенію, которое было связано съ ними ихъ первымъ авторомъ или употребленіемъ въ языкѣ. Такимъ образомъ простыя представленія, по Локку, лучше всѣхъ поставлены относительно реальности и точности. Они по большей части не являются снимками съ дѣйствительныхъ качествъ, но только правильными дѣйствіями реальныхъ силъ вещей. Поэтому хотя дѣйствительныя состоянія являются только причинами, а не образцами ощущеній, но все же простыя идеи, благодаря своей постоянной связи съ дѣйствительными свойствами, удовлетворительно исполняютъ поставленную имъ Богомъ цѣль —слу-

жить намъ для познанія, т. е. для различенія вещей. Неправильнымъ становится не реальное и не точное представленіе только въ томъ случаѣ, если оно относится къ какому либо предмету, будетъ ли это существованіе или истинная сущность вещи или представленіе другой вещи. Истина и заблужденіе лежатъ всегда въ утвержденіи или отрицаніи,—такимъ образомъ въ сужденіи (можетъ быть, и не высказанномъ). Представленія безъ соединенія съ чѣмъ либо и безъ отнесенія къ чему либо, невысказанныя, только какъ душевныя явленія, ни истинны ни ложны.

Знаніе опредѣляется, какъ воспріятіе согласія или противорѣчія двухъ представленій; истина — какъ правильное соединеніе или раздѣленіе знаковъ, именно представленій или словъ. Знаніе имѣетъ своимъ предметомъ не отдѣльныя идеи и не ихъ отношеніе къ вещамъ, а отношеніе идей между собой. Это былъ парадоксальный и богатый выводами взглядъ. Если всякое знаніе, какъ утверждаетъ Локкъ, состоитъ только въ воспріятіи согласія или несогласія нашихъ представленій, въ такомъ случаѣ бредъ фантазера и аргументація разумнаго человѣка равно достовѣрны; въ такомъ случаѣ положеніе, что фея не центавръ и центавръ живое существо, такъ-же истинно, какъ положенія, что кругъ не треугольникъ и что сумма угловъ въ треугольникѣ равна двумъ прямымъ. Душа воспринимаетъ непосредственно только свои собственныя представленія, но она стремится также и къ познанію вещей. Такое познаніе возможно только посредственное; душа познаетъ вещи только чрезъ ихъ представленія, и есть указанія, что ея представленія согласуются съ вещами.

Должно различать два случая: значительное число нашихъ представленій, а именно всѣ составныя, за исключеніемъ субстанцій, не имѣютъ притязанія представлять вещи, а потому не могутъ и представлять ихъ фальшиво. Что касается математическихъ и моральныхъ идей и положеній и ихъ истинности, то совершенно безразлично, существуютъ ли или не существуютъ въ природѣ соотвѣтствующія имъ вещи и состоянія. Они имѣютъ значеніе, хотя бы и не были никогда осуществлены; они — вѣчныя истины, не въ томъ смыслѣ, что ихъ думаютъ еще въ колыбели, а въ томъ, что разъ ихъ подумали, тотчасъ же съ ними соглашаются *). Дѣло из-

*) Такимъ образомъ происходитъ то, что знаніе, хотя его элементы цѣликомъ происходятъ изъ опыта, простирается дальше опыта. Разумъ совершенно не свободенъ относительно воспріятія простыхъ представленій, менѣе связанъ въ ихъ соединеніи въ сложныя идеи, далѣе абсолютно свободенъ въ актѣ сравненія, такъ какъ онъ можетъ обойтись и безъ него, наконецъ онъ снова

мѣняется относительно простыхъ идей и представленій субстанцій, которыя имѣютъ свои оригиналы внѣ души и могутъ имъ соотвѣтствовать. Относительно простыхъ идей можно быть всегда увѣреннымъ, что онѣ согласуются съ дѣйствительными вещами; и это потому, что душа не можетъ ни воспроизвести ихъ произвольно (напримѣръ, вызвать въ потьмахъ ощущеніе свѣта), ни отстраниться отъ нихъ; она можетъ только воспринимать ихъ извнѣ; простыя идеи не образы фантазіи, но правильные и естественные продукты дѣйствующихъ на насъ внѣшнихъ вещей. Что касается понятій субстанціи, то они менѣе всего могутъ быть фантастическими, если образующія ихъ простыя представленія, сосуществуя, встрѣчаются въ опытѣ. Воспріятіе имѣетъ внѣшнюю причину, воздѣйствію которой душа противостоять не можетъ. Взаимное поддержаніе показаній чувствъ, болѣзненность извѣстныхъ ощущеній, ясное различіе воспріятій отъ простыхъ представленій памяти, наконецъ возможность возбуждать въ другихъ и предугадывать новыя, совершенно опредѣленныя ощущенія путемъ производимыхъ нами измѣненій во внѣшнемъ мірѣ (путемъ написанія слова)—все это повышаетъ довѣріе, которое мы питаемъ къ нашимъ чувствамъ. Никто серьезно не былъ въ такой мѣрѣ скептикомъ, чтобы сомнѣваться въ существованіи вещей, которыя онъ видитъ и чувствуетъ, и объявить обманчивымъ сномъ всю свою жизнь. Достовѣрность, доставляемая воспріятіемъ относительно существованія внѣшнихъ вещей, далеко не абсолютная, но ея совершенно достаточно для потребностей жизни, для регулированія нашихъ дѣйствій, эта достовѣрность такъ же велика, „какъ наше страданье и наше счастье, относительно которыхъ намъ нѣтъ никакого дѣла ни до бытія, ни до знанія“. Относительно прошедшаго показанія чувствъ пополняются памятью, причемъ достовѣрность превращается въ большую вѣроятность; относительно же совершенно уходящаго отъ воспріятія существованія другихъ конечныхъ духовъ, которыхъ по догадкамъ безчисленное количество видовъ, достовѣрность спускается до простой, хотя и хорошо-обоснованной вѣры.

Достовѣрнѣе воспринимающаго (сенситивнаго) знанія о суще-

совершенно связанъ въ признаніи отношенія, въ которомъ стоятъ другъ къ другу произвольно взятыя представленія. Такимъ образомъ только въ средней части процесса познанія находитъ себѣ мѣсто произволъ. Въ началѣ же его (въ вос-
пріятіи простыхъ идей a, b, c, d) и въ концѣ (въ сужденіи о томъ, какъ между собой относятся понятія abc и abd) совершенно опредѣленъ, детерминированъ.

ствованіи другихъ вещей является знаніе непосредственное, наглядное, интуитивное о нашемъ собственномъ существованіи и посредственное, показательное, демонстративное о существованіи Бога. Каждое наше представленіе, каждая боль, каждая мысль удостовѣряетъ насъ въ нашемъ собственномъ существованіи. О существованіи же Бога, какъ вѣчной причины всего существующаго, снабженной разумомъ, волей и высочайшимъ могуществомъ, мы заключаемъ по существованію и свойствамъ міра и насъ самихъ. Есть нѣчто дѣйствующее, весь міръ состоитъ изъ движимой матеріи и мыслящихъ существъ и устроенъ гармонически. Никто не можетъ произвести ничего реальнаго; вопросъ же о причинѣ не успокаивается до тѣхъ поръ, пока мы не приходимъ къ начальному существу; поэтому должно принять вѣчное существо, какъ причину всего существующаго, существо, обладающее въ высшей степени тѣмъ совершенствомъ, которымъ оно снабжаетъ свои творенія. Онъ долженъ быть всемогущимъ, какъ причина матеріи и движенія и источникъ всякой силы, всезнающимъ — какъ причина порядка и красоты міра и прежде всего какъ творецъ мыслящихъ существъ. Эти то свойства мы и соединяемъ въ понятіи Бога.

Высочайшая изъ трехъ ступеней познанія — интуитивное. Оно имѣетъ мѣсто въ томъ случаѣ, если душа замѣчаетъ согласіе или противорѣчіе двухъ представленій по первому же взгляду, безъ колебаній и безъ посредничества третьяго представленія. Непосредственное знаніе само по себѣ очевидно, непреоборимо и не подлежитъ никакому сомнѣнію. Если душа постигаетъ согласованіе двухъ представленій не путемъ ихъ сопоставленія и прямого сравненія, а только съ помощью третьяго представленія — въ этомъ случаѣ мы имѣемъ знаніе демонстративное. Промежуточные члены называются доводами, ихъ нахожденіе — дѣло разума, быстрота же ихъ открытія называется проницательностью. Чѣмъ больше число такихъ посредствующихъ членовъ, тѣмъ болѣе затемняется ясность и опредѣляемость знанія и увеличивается возможность заблужденія. Если доказательство (напримѣръ, $a=d$) ясно, то и каждый его отдѣльный шагъ долженъ имѣть наглядную очевидность. Математика не единственный примѣръ знанія путемъ доказателствъ, но самый совершенный, такъ какъ только въ ея области помощью видимыхъ знаковъ могутъ быть точно измѣрены и ясно опредѣлены полное равенство и малѣйшія различія представленій.

Кромѣ реальнаго бытія Локкъ довольно не систематично пере-

числяетъ еще три вида согласованія между представленіями, въ воспріятіи которыхъ состоитъ знаніе. Это именно тождество и различіе (синее не желто), отношеніе (присоединяя равное къ равному, и сумму получаемъ равную), сосуществованіе или необходимая связь (золото—огнепостоянно). Наиболѣе благопріятно познаніе относительно перваго отношенія идентитета и различія; въ данномъ случаѣ наше интуитивное знаніе идетъ такъ же далеко, какъ наше представленіе, такъ какъ оно постигаетъ тотчасъ же каждое проникшее представленіе, какъ равное самому себѣ и отличное отъ другихъ. Наименѣе благопріятно дѣло обстоитъ съ необходимой связью. Мы знаемъ кое что о несоединимости или о нераздѣльности извѣстныхъ свойствъ (напримѣръ, что одинъ и тотъ же предметъ не можетъ имѣть одновременно двѣ различныя величины или цвѣта, что образъ не можетъ существовать безъ протяженія); но только относительно немногихъ силъ и свойствъ тѣлъ мы можемъ помощью интуиціи или вывода постичь зависимость и необходимую связь; относительно же большинства мы можемъ основываться только на опытѣ, а опытъ даетъ намъ показанія только объ единичномъ и не даетъ никакихъ гарантій въ томъ, что точно также дѣло обстоитъ и внѣ круга установленныхъ наблюденіемъ и опытомъ случаевъ. Эмпирика не даетъ намъ никакого надежнаго всеобщаго знанія, и мы принимаемъ, что одно и тоже тѣло въ одинаковомъ положеніи оказываетъ одинаковое дѣйствіе, только какъ предположеніе по аналогіи; по этому, строго говоря, нѣтъ никакого естествовѣдѣнія. Въ область демонстративнаго знанія отношеній входятъ математика и мораль. Положенія ученія о нравственности поддаются такому же точному выводу доказательнымъ путемъ, какъ и ученіе о числахъ и величинахъ, хотя ихъ понятія сложнѣе, запутаннѣе, поэтому легче подвергаются недоразумѣніямъ и лишены помощи видимыхъ знаковъ; этотъ послѣдній недостатокъ часто можетъ и долженъ быть исправляемъ путемъ точнаго и строго соблюдаемаго опредѣленія понятій. Этическія положенія: „гдѣ нѣтъ собственности, тамъ нѣтъ и правонарушенія“ или „ни въ какомъ государствѣ гражданинъ не пользуется неограниченной свободой“—эти положенія такъ же достовѣрны, какъ любое положеніе Эвклида.

Преимущество математическихъ и моральныхъ наукъ предъ физическими состоитъ въ томъ что въ первыхъ совпадаютъ реальная сущность предмета и значеніе словъ, у послѣднихъ же они расходятся, а кромѣ того реальная сущность субстанціи не подлежитъ нашему знанію. Настоящій внутреній составъ тѣлъ, тѣ корни, изъ которыхъ

необходимо вытекаютъ всѣ ихъ свойства и ихъ существованіе, совершенно намъ неизвѣстны: поэтому мы не въ состояніи вывести послѣднія изъ первыхъ. Наоборотъ математическія и моральныя понятія вмѣстѣ съ ихъ отношеніями намъ совершенно доступны, такъ какъ мы сами ихъ свободно образуемъ. Они взяты не изъ вещей, а въ качествѣ идеаловъ для дѣйствительности, поэтому они и не нуждаются ни въ какомъ подкрѣпленіи со стороны опыта. Связь, установляемая нашимъ разумомъ между представленіями преступленія и наказуемости (значитъ положеніе: преступленіе заслуживаетъ наказаніе) имѣла бы значеніе, хотя бы преступленій и никогда не совершалось и ни одно изъ нихъ не было бы наказано. При всеобщихъ положеніяхъ ихъ существованіе не имѣетъ значенія, „всеобщее знаніе принадлежитъ толькс нашему мышленію и состоитъ только въ созерцаніи нашихъ собственныхъ общихъ представленій и ихъ отношеній.“ Знанія математическія и моральныя въ такой-же степени всеобщія, какъ и достовѣрныя, тогда какъ въ естествовѣдѣніи отдѣльныя наблюденія и опыты надежны, но не всеобщи, общія же отношенія явятся только болѣе или менѣе вѣроятными догадками. И тѣ и другіе при обстоятельствахъ приносятъ большую пользу, но не отвѣчаютъ требованіямъ объемлющаго и достовѣрнаго знанія.

Объемъ нашего знанія очень ограниченъ и значительно меньше, чѣмъ наше незнаніе. Наше знаніе не идетъ далѣе нашихъ представленій и возможности познавать ихъ согласованіе. О многихъ вещахъ, благодаря небольшому числу и незначительной остротѣ нашихъ чувствъ, мы не имѣемъ никакого понятія, о столь же многихъ мы имѣемъ только недостаточныя представленія. Къ тому же очень часто мы не можемъ схватить и познать отношеніе между собой тѣхъ представленій, которыми мы дѣйствительно обладаемъ или которыя мы можемъ получить. Недостающія, ненаходимыя и несвязныя представленія являются причинами узкихъ границъ человѣческаго знанія.

Двумя дорогами можно идти къ расширенію знанія: съ одной стороны опытъ, съ другой—возведеніе нашихъ представленій до ясности и очевидности, а также нахожденіе и метафизическое распредѣленіе тѣхъ посредствующихъ представленій, которыя выражаютъ отношеніе между другими, непосредственно сравненію не поддающимися представленіями. Искусственная форма силлогизма для познанія согласованія среднихъ и конечныхъ членовъ представляетъ лишь незначительное преимущество, а для ихъ нахожденія и вовсе никакого не представляетъ. Аналитическія и идентическія положенія,

излагающія только понятія субстанціи, но не выражающія ничего, что не было бы раньше извѣстно, при всей своей непререкаемой достовѣрности для знанія никакого значенія не имѣютъ; если же они должны значить больше, чѣмъ объясненіе словъ, то являются смѣшными шутками. Также и тѣ всеобщія положенія, „принципы“, которыя парадируютъ въ школахъ, не приносятъ той пользы, которую имъ обыкновенно приписываютъ. Аксіомы прекрасное средство для сообщенія учащимся уже достигнутаго знанія, также онѣ могутъ быть необходимыми въ ученыхъ спорахъ для ниспроверженія противника или для обоснованія собственнаго взгляда; для открытія же новыхъ истинъ онѣ равно никакой пользы не приносятъ. Ошибаются, думая, что отъ истины абстрактныхъ правилъ (цѣлое равно суммѣ своихъ частей) зависитъ истина отдѣльныхъ соотвѣтственныхъ случаевъ ($5 = 2 + 3$ или $5 = 1 + 4$), что ими эта истина подкрѣпляется, изъ нихъ выводится. Отдѣльное и болѣе опредѣленное не только также ясно и достовѣрно, но оно и извѣстнѣе, и легче, и раньше познается, чѣмъ общее положеніе. При спутанности представленій и неустойчивости значенія словъ употребленіе общихъ положеній представляетъ и свои опасности, такъ какъ противорѣчащимъ утвержденіямъ можно придавать наружность доказанныхъ истинъ.

Между яснымъ дневнымъ свѣтомъ достовѣрнаго знанія и ночной тьмой абсолютнаго незнанія лежатъ сумерки вѣроятности. Мы прибѣгаемъ къ мнѣніямъ и догадкамъ или сужденіямъ о вѣроятности тамъ, гдѣ опытъ и демостративное знаніе покидаютъ насъ на произволъ судьбы, а жизненныя потребности, не знающія отсрочки, требуютъ рѣшительнаго отвѣта. Юристъ и историкъ по показаніямъ очевидцевъ могутъ придти къ извѣстнымъ убѣжденіямъ о событіяхъ, которыхъ они сами не наблюдали; точно также и каждаго интересы практической жизни, исполненія обязанности и вѣчнаго спасенія побуждаютъ составлять взгляды на вещи, лежащія не только внѣ области его собственнаго воспріятія и мышленія, но даже и внѣ всякаго человѣческаго опыта и точныхъ доказательствъ. Если бы захотѣли отложить свои сужденія и поступки до достиженія абсолютной достовѣрности, то едва-ли можно было бы на этому пути быть дальше, чѣмъ только двинуть пальцемъ. Гдѣ дѣло идетъ о прошедшихъ, будущихъ и относящихся къ другому мѣсту обстоятельствахъ, тамъ мы полагаемся на свидѣтельство другихъ; при этомъ показанія взвѣшиваются съ точки зрѣнія довѣрія, заслуживаемаго свидѣтелемъ, и соотвѣтствія показаній съ опытомъ; если же дѣло касается не подлежащаго опыту, напримѣръ,

высшихъ духовъ и конечныхъ причинъ естественныхъ явленій, то единственнымъ вспомогательнымъ средствомъ для насъ является правило аналогіи. Если показанія противорѣчатъ другъ другу или обычному естественному ходу вещей, слѣдуетъ заботливо взвѣсить основанія за и противъ; часто однако вѣроятность достигаетъ такой высокой степени, что это вѣроятное становится почти вполнѣ достовѣрнымъ. Никто не сомнѣвается—хотя никто не можетъ этого знать—что Цезарь побѣдилъ Помпея, что и въ Австраліи золото ковко, что и завтра желѣзо будетъ тонуть въ водѣ. Такимъ образомъ мнѣніе пополняетъ недостатокъ достовѣрнаго знанія и служитъ компасомъ убѣжденія и дѣятельности повсюду, гдѣ всеобщій человѣческій жребій или личное положеніе препятствуютъ абсолютной достовѣрности.

Хотя въ сумрачной области мнѣнія нѣтъ убѣдительныхъ основаній, а только поводъ „считать" фактъ или мысль за истинную скорѣе, чѣмъ за ложную, однако и въ данномъ случаѣ согласіе отнюдь не является, какъ утверждаетъ картезіанская школа, актомъ произвола; при знаніи оно опредѣляется ясно познанными основаніями, при мнѣніи же болѣе сильной вѣроятностью. Разумъ свободенъ только въ сопоставленіи идей, но не въ сужденіи относительно совпаденія или противорѣчія сравниваемыхъ; въ его власти—обсуждать или нѣтъ и какія представленія подвергнуть обсужденію; надъ результатомъ же сравненія онъ не имѣетъ ровно никакой власти; онъ не въ состояніи отказать въ своемъ согласіи очевидной истинѣ или непреоборимой вѣроятности.

Такимъ образомъ Локкъ признаетъ, что отношенія между представленіями, которыя существуютъ объективно и всеобще, и мыслящимъ субъектомъ путемъ произвольнаго сопоставленія могутъ быть открыты, найдены, какъ имѣющія значеніе, но не измѣнены и не остановлены. Благодаря этому признанію Локкъ покидаетъ почву эмпирики (см. стр. 142) и приближается къ слѣдующимъ за Платономъ идеалистамъ. Его изслѣдованіе распадается на двѣ въ высшей степени неравныя части — психологическое описаніе происхожденія нашихъ представленій и логическое опредѣленіе возможности и пространства знанія; вторая часть въ глазахъ философа только имѣетъ отношеніе къ первой, но отнюдь не выросла изъ нея: раціоналистическая верхушка отнюдь не соотвѣтствуетъ сенсуалистическому фундаменту. Локкъ надѣется изъ происхожденія представленій показать значеніе и границы знанія, но значеніе и границы, которыя онъ установляетъ для знанія, не могутъ быть доказаны путемъ апостеріорнаго происхожденія идей, а только вопреки послѣднему относительно ихъ можно утверждать и пользоваться для ихъ опоры совсѣмъ инымъ (раціоналистическимъ) принципомъ. Отъ мыслителя, выводящаго всѣ простыя представленія изъ внѣшняго и внутренняго воспріятія, естественно ожидать, что онъ, воспретивъ всякій выходъ знанія изъ области подлежащаго опыту, объявитъ соединенія идей, образующіяся на почвѣ ощущеній надежными, а образованныя безъ обращенія къ воспріятію ложными, или что онъ вмѣстѣ съ Протагоромъ ограничитъ знаніе единственно ощущающимъ субъектомъ и будетъ отрицать всеобщее значеніе знанія. Какъ разъ противоположное всему этому мы находимъ въ Локкѣ. Мы видимъ замѣчательное зрѣлище, что философъ, не признававшій другихъ источниковъ представленій, кромѣ воспріятія и произвольной комбинаціи воспринимаемаго, — что этотъ философъ доказательствами существованія Божія переступаетъ черезъ границы опыта, съ недовѣріемъ смотритъ на представленія субстанціи, созданныя путемъ опыта, естествовѣдѣніе относитъ въ область простого мнѣнія, наоборотъ придаетъ реальность и вѣчное значеніе соединеніямъ представленій, созданныхъ независимо отъ воспріятія (съ которыми оперируютъ математика и мораль), наивно вѣритъ въ несокрушимое и для каждаго обращающагося ясное значеніе отношенія представленій и наконецъ совершенно отказывается отъ индивидуализма. Основаніе всеобщаго значенія, какъ отношеній между представленіями, такъ и ихъ познанія лежитъ естественно не на эмпирическомъ происхожденіи идей (такъ какъ мой опытъ учитъ только меня и только относительно отдѣльныхъ случаевъ), но въ тождествѣ задатковъ человѣческаго разума. Локкъ разсуждаетъ такимъ образомъ: если два человѣка не только думаютъ на основаніи употребленія одинаковыхъ словъ, что они имѣютъ одинаковыя представленія, но и дѣйствительно ихъ имѣютъ, то невозможно, чтобы они были различнаго мнѣнія о ихъ отношеніи. Упомянутымъ убѣжденіемъ, что всеобщее значеніе знанія коренится въ одинаковыхъ способностяхъ людей, и дальнѣйшимъ, что мы только тамъ имѣемъ достовѣрное знаніе, гдѣ вещи сообразуются съ нашими представленіями, — Локкъ примыкаетъ къ Канту; предположеніе же прочнаго порядка отношеній между идеями, признанію котораго не можетъ противиться отдѣльный разумъ, и признаніе прототипичности математики ставятъ его рядомъ съ Мальбраншемъ и Спинозой. Въ виду такого соприкосновенія съ раціоналистической школой и многообразной зависимости отъ ея основателя, можно рискнуть на парадоксъ, что Локкъ не

только окрашенный по картезіански бэконовецъ, но можетъ быть названъ и картезіанцемъ, на котораго вліялъ Бэконъ. Конечно нельзя не замѣтить также и того обстоятельства, что раціоналистическія вліянія пришли къ нему также и отъ Галилея, Ньютона и Гоббса *).

Посрединѣ между знаніемъ и мнѣніемъ стоитъ вѣра. Мы признаемъ въ этомъ что либо случаѣ за истину, опираясь не на извѣстныхъ основаніяхъ, а на свидѣтельствѣ; но достовѣрность этого свидѣтельства, такъ какъ оно исходитъ отъ самаго Бога, который не можетъ ни обманывать, ни быть обманутымъ, не уступаетъ достовѣрности знанія. Вѣра и ея достовѣрность зависятъ отъ разума лишь по стольку, что онъ можетъ рѣшить, дѣйствительно ли предъ нимъ божественное откровеніе и что обозначаютъ слова, въ которыхъ оно заключено. При опредѣленіи границъ между вѣрой и разумомъ Локкъ пользуется ставшимъ знаменитымъ различіемъ положеній, которыя превосходятъ разумъ, соотвѣтствуютъ и противорѣчатъ ему (*above reason, according to reason, contrary to reason*). Убѣжденіе въ существованіи Бога согласно съ разумомъ, вѣра же, что боговъ много или что одно и тоже тѣло можетъ быть одновременно въ разныхъ мѣстахъ, разуму противорѣчитъ. Первое — истина, которую можно доказать разумными основаніями, послѣдняя же не соотвѣтствуетъ нашимъ яснымъ и отчетливымъ представленіямъ. Въ первомъ случаѣ откровеніе подкрѣпляетъ положеніе, въ которомъ мы уже и безъ него были увѣрены; во второмъ — мнимое откровеніе не можетъ поколебать нашего достовѣрнаго знанія. Превышаютъ разумъ такія положенія, истина и вѣроятность которыхъ не можетъ быть представлена путемъ естественнаго вывода—таковы обѣщаніе воскрешенія изъ мертвыхъ и разсказъ объ отпаденіи части ангеловъ. Чудеса не принадлежатъ къ противорѣчащимъ разуму представленіямъ, такъ какъ они противорѣчатъ только основанному на обычномъ естественномъ теченіи вещей мнѣнію, но не нашему достовѣрному знанію; если они подкрѣплены свидѣтельствами, они вопреки своей сверхестественности заслуживаютъ и находятъ вѣру; противорѣчащіе же разуму по меньшей мѣрѣ не должны считаться божественнымъ откровеніемъ. Требуемое Локкомъ подчиненіе вѣры критикѣ разума, обезпечиваетъ ему почетное мѣсто въ исторіи англійскаго деизма. Локкъ обогатилъ философію религіи двумя своими сочиненіями: „Сообразность христіанства съ разумомъ" 1695 и три „письма о терпимости" 1685 и 1689. Первое изъ нихъ

*) См. цитированную въ примѣчаніи на стр. 142 статью Б. Эрдмана.

переноситъ основной пунктъ христіанской религіи изъ исторіи на ученіе о спасеніи; письма же требуютъ свободы вѣроисповѣданій, взаимную терпимость вѣроисповѣданій и отдѣленіе церкви отъ государства. Терпимость исключается только по отношенію къ такимъ религіознымъ союзамъ, которые сами ею не обладаютъ и вредятъ благу общества, а также по отношенію къ атеистамъ, такъ какъ они не могутъ дать присягу. Въ остальномъ государство должно ограждать всякое вѣрованіе и ни одному изъ нихъ не давать преимущества.

2. Практическая философія.

Въ область практической философіи Локкъ внесъ полныя значенія указанія о свободѣ, нравственности, политикѣ и воспитаніи. Свобода есть способность сдерживать или продолжать, начинать или прекращать свои дѣйствія (мысли и движенія). Она не уничтожается тѣмъ, что воля постоянно приводится въ движеніе извѣстнымъ стремленіемъ, точнѣе недовольствомъ (uneasiness) настоящимъ положеніемъ и что рѣшеніе опредѣляется сужденіемъ разума. Хотя результатъ обсужденія связанъ съ неизмѣннымъ отношеніемъ представленій, однако въ нашей власти, приступать или нѣтъ къ обсужденію и на какія идеи его направлять. Свободна не мысль, не волевое рѣшеніе, свободно лицо, разумъ; онъ можетъ не допустить исполненія желаемаго и своимъ сужденіемъ опредѣлить волю даже противъ ея склонности. Такимъ образомъ мы имѣемъ четыре слѣдующія другъ за другомъ стадіи волевого процесса: желаніе или недовольство—обсуждающая комбинація представленій—сужденіе разума—рѣшеніе. Свобода имѣетъ мѣсто въ началѣ второй стадіи. Совершенно въ моей власти перейти къ размышленію и заключительному сужденію о томъ, что предполагается дѣлать, причемъ желаніе можетъ попрепятствовать прямому проявленію въ движеніяхъ и даже послѣ окончательнаго обсужденія вызвать вмѣсто первоначально желаннаго дѣйствія, быть можетъ, совсѣмъ противоположное. Безъ свободы было бы невозможно всякое нравственное опредѣленіе и обсужденіе дѣйствія. Это кажется намъ единственнымъ опредѣленнымъ зерномъ часто измѣнявшихся взглядовъ Локка на свободу (II, 21).

Желаніе имѣетъ своей цѣлью удовольствіе, воля же относится къ разуму, возвышающемуся надъ всѣми влеченіями къ наслажденію и страстями. Добро въ физическомъ смыслѣ все то, что производитъ или увеличиваетъ удовольствіе, прекращаетъ или ограничиваетъ не-

удовольствіе или наконецъ помогаетъ намъ достигнуть другого блага или избавиться отъ другого зла. Наоборотъ, нравственное добро суть тѣ дѣйствія, которыя согласуются съ правилами, опредѣляющими ихъ. Кто серьезно думаетъ о своемъ спасеніи, предпочтетъ чувственнымъ благамъ моральныя или блага разума, такъ какъ только они даютъ истинное счастіе. Богъ самымъ тѣснымъ образомъ связалъ всеобщее благо и добродѣтель, поставивши въ зависимость отъ соблюденія послѣдней сохраненіе человѣческаго общества.

Признаками закона для свободныхъ существъ является то, что онъ установляетъ награду за свое исполненіе и наказаніе за нарушеніе. Есть три вида (II, 28) такихъ законовъ, съ которыми должно согласоваться дѣйствіе, чтобы заслужить предикатъ „добраго“. По божественнымъ законамъ дѣйствіе опредѣляется, какъ согласное съ долгомъ или грѣховное, по гражданскимъ—какъ невинное или преступное (наказуемое или ненаказуемое); наконецъ по законамъ общественнаго мнѣнія, какъ добродѣтельное или порочное. Первый законъ грозитъ безнравственности несчастіемъ на томъ свѣтѣ, второй—юридическими наказаніями и третій—порицаніемъ людей.

Третій законъ, нравственный, также называемый философскимъ, согласуется не повсюду, а только въ извѣстной части съ первымъ, даннымъ Богомъ естественнымъ закономъ, чище всего выразившимся въ христіанствѣ, настоящемъ пробирномъ камнѣ нравственнаго характера дѣйствій. Въ своей полемикѣ противъ врожденныхъ положеній Локкъ придавалъ большое значеніе различію нравственныхъ воззрѣній у народовъ и индивидуумовъ, благодаря которому въ одномъ мѣстѣ проклинаютъ то, что въ другомъ превозносится, какъ добродѣтель. Здѣсь же онъ выставляетъ на видъ, что въ главной части всетаки повсюду царствуетъ согласіе. И это только естественно каждому чувствовать ободреніе отъ похвалы и вниманія, дающихъ ему преимущество; ими добродѣтель видимо поощряетъ благоденствіе всѣхъ, приходящихъ въ соприкосновеніе съ добродѣтельными. Даже и при значительномъ паденіи нравовъ повсюду похвала соединяется съ добродѣтелью и порицаніе съ порокомъ, и вообще хвалятъ дѣйствительно то, что заслуживаетъ похвалы. Даже и порочный хвалитъ справедливое и порицаетъ порочное, по крайней мѣрѣ въ другихъ. Локкъ впервые обратилъ вниманіе на всеобщее одобреніе, какъ на внѣшній знакъ признанія дѣйствія нравственнымъ; этотъ намекъ позднѣе былъ разработанъ шотландскими моралистами. Локка упрекали, что онъ дѣлаетъ добродѣтель чѣмъ-то условнымъ, но это несправедливо; законъ

общественнаго мнѣнія и обычая вовсе не былъ для Локка истиннымъ принципомъ нравственнаго, но только такимъ, подъ господствомъ котораго живетъ большинство людей. Плохо знаетъ людей сомнѣвающійся въ томъ, что одобреніе и порицаніе являются достаточнымъ побужденіемъ къ дѣйствію; между десятью тысячами едва ли найдется одинъ, который былъ бы способенъ спокойно переносить постоянное презрѣніе общества. Законо-нарушитель надѣется уйти отъ государственнаго наказанія, онъ выбрасываетъ изъ головы мысль о будущемъ возмездіи; но никогда не уйти ему отъ презрѣнія ближнихъ за злодѣйскій поступокъ. Съ этимъ воззрѣніемъ совершенно гармонируетъ совѣтъ воспитателю съ ранняго возраста заботиться о развитіи чувства чести въ воспитанникѣ.

Локкъ пользуется четырьмя моральными принципами и употребляетъ ихъ другъ подлѣ друга или попеременно, не опредѣляя точнѣе ихъ отношеніе. Эти принципы—разумъ, Божья воля, всеобщее благо (и какъ выводъ изъ него, одобреніе людей) и самолюбіе. Изъ нихъ два послѣднихъ имѣютъ лишь аксессуарное значеніе, два же первыхъ работаютъ другъ для друга въ томъ отношеніи, что первый опредѣляетъ содержаніе добраго, а второй его подкрѣпляетъ и придаетъ ему обязательное значеніе. Христіанская религія даетъ разуму троякую услугу: она научаетъ разумъ нашимъ обязанностямъ, которыя разумъ могъ бы постичь и безъ помощи откровенія, но не такъ быстро и достовѣрно; религія, возвѣщая добро, какъ Божескую заповѣдь, придаетъ ему абсолютную обязательность; наконецъ она увеличиваетъ побужденія къ нравственности своимъ ученіемъ о безсмертіи и возмездіи на томъ свѣтѣ. Такимъ образомъ Локкъ тѣсно соединяетъ добродѣтель съ земнымъ счастіемъ и вѣчнымъ блаженствомъ и въ указаніи на небо и адъ видитъ совершенное подкрѣпленіе воли противъ могущества страстей. Однако при этомъ не надо забывать, что такой взглядъ на успѣхъ и награду добродѣтели въ концѣ концовъ имѣетъ для него значеніе только пояснительнаго средства, но не собственно нравственнаго мотива: вѣчное блаженство похоже на приданое добродѣтели—оно повышаетъ цѣну послѣдней въ глазахъ глупцовъ и слабыхъ, но не составляетъ и не основываетъ ее. Мудрецу добродѣтель кажется и безъ всякаго приданаго прекрасной и желательной; однако рекомендація философовъ доставляетъ ей лишь немногихъ ухаживателей. Масса лишь въ такомъ случаѣ располагается къ ней, если ей ясно покажутъ, что добродѣтель наивыгоднѣйшее дѣло.

Въ политикѣ Локкъ является противникомъ обѣихъ формъ абсолютизма: деспотической Гоббса и патріархальной Фильмера *). Онъ умѣренный продолжатель либеральныхъ тенденцій Мильтопа (1608—1674) и А. Сиднея († 1683; *Discourses concerning government*). Обѣ статьи о „государственномъ правленіи“ 1689 г. развиваютъ теорію конституціонализма,— первая изъ нихъ отрицательно, вторая положительно и съ прямымъ отношеніемъ къ тогдашнему политическому состоянію Англіи. Всѣ люди рождены свободными и равными въ своихъ правахъ и способностяхъ. Каждый долженъ сохранять себя, не вредя другимъ. Право на обращеніе каждаго съ собой, какъ съ разумнымъ существомъ, имѣетъ значеніе еще и до образованія государства, но недостаетъ авторитетной силы для разрѣшенія споровъ. Естественное состояніе само по себѣ не состояніе войны, но оно повело бы къ ней, если бы каждый захотѣлъ осуществлять свое право защиты противъ оскорбленій. Для защиты противъ насильствъ необходимо свободнымъ договоромъ образовать государственное общеніе, на которое каждый членъ переноситъ свою свободу и власть. Подчиненіе государственной власти—добровольное, договоромъ естественныя права защищаются, а не уничтожаются, политическая свобода является повиновеніемъ законамъ, которые даны нами самими, и подчиненіемъ общей волѣ, выражаемой большинствомъ. Политическая власть не тиранична, такъ какъ произвольное властвованье ничѣмъ не лучше естественнаго состоянія; она и не патріархальна, такъ какъ между управляющими и подданными существуетъ равенство разума, чего нѣтъ между родителями и дѣтьми. Верховная власть—законодательная, общество поручаетъ ее избраннымъ представителямъ; законы должны имѣть своей цѣлью общее благо. Двѣ исполнительныя власти находятся въ подчиненіи законодательной и отдѣлены отъ нея; ихъ лучше всего соединять въ однѣхъ рукахъ (короля). Эти двѣ власти—экзекутивная (управленіе и юрисдикція), которая исполняетъ законы, и федеративная, защищающая общество извнѣ. Монархъ подчиняется законамъ. Если правительство преступаетъ законъ и такимъ образомъ дѣлается недостойнымъ и лишеннымъ переданной ему власти, суверенитетъ возвращается туда, откуда онъ вышелъ — къ народу. Народъ рѣшаетъ, оправдали-ли представители и монархъ данное имъ довѣріе; онъ управомоченъ низложить ихъ при злоупотребле-

*) Фильмеръ умеръ въ 1647 г. Его *Patriarcha* объявляетъ наслѣдственную монархію Божественнымъ установленіемъ.

ніяхъ. Такъ какъ клятвенно обѣщанное повиновеніе относится только къ закону, то монархъ, противодѣйствующій послѣднему, теряетъ свое право повелѣвать: онъ становится по отношенію къ народу въ состояніе войны, и революція только необходима по отношенію къ нападающему.

Монтескье сдѣлалъ общимъ достояніемъ Европы эти политическія идеи Локка *); ту же самую услугу оказалъ Руссо „мыслямъ о воспитаніи“, вышедшимъ въ 1693 г., безпритязательнымъ, но весьма важнымъ, излагающимъ педагогическіе взгляды. Воспитаніе ничего не должно привносить въ воспитаника, а все изъ него извлекать; должно его вести, но не господствовать надъ нимъ; должно естественно развивать его способности, а не пріучать къ учености. При этомъ необходимо постоянно обращать любовное вниманіе на его индивидуальность; на этомъ основаніи частное воспитаніе предпочтительнѣе общественнаго. Воспитаніе должно дѣлать изъ человѣка годнаго члена общества, поэтому оно не должно пренебрегать и тѣлеснымъ развитіемъ. Ученіе между игрой и наглядность превращаютъ для ребенка работу въ полную удовольствія дѣятельность. Новые языки должно изучать больше путемъ разговоровъ, чѣмъ по систематическому методу. Главное различіе между Локкомъ и Руссо состоитъ въ томъ, что первый придаетъ большое значеніе побужденію самолюбія, послѣдній же совершенно отбрасываетъ это воспитательное средство.

ГЛАВА ПЯТАЯ

Англійская философія XVII столѣтія.

Рядомъ съ теоріей познанія, стоящей въ центрѣ ученія Локка, онъ затронулъ также и остальныя вѣтви философіи, хотя и не съ такой подробностью. Многосторонними указаніями онъ далъ темы англійскому и французскому просвѣщенію. Мы раздѣляемъ далѣе различныя дисциплины, но повсюду замѣтно вліяніе его могучаго ума. Развитіе деизма стоитъ подъ прямымъ вліяніемъ его „разумнаго христіанства“; этика Шэфтсбюри полемически примыкаетъ къ его отрица-

*) Сравн. Т. Пичъ «Объ отношеніи политическихъ теорій Локка къ ученію Монтескье о раздѣленіи властей». Берлинская диссертація, Бреславль, 1887.

нію всего врожденнаго. Бэркли и Юмъ продолжаютъ выводы его ученія о познаніи, а Гэртли въ главѣ объ ассоціаціи идей находитъ импульсъ къ новой формѣ ученія о душѣ.

1. Натурфилософія и психологія.

Съ великимъ землякомъ Локка Исаакомъ Ньютономъ (1642—1727) *) новѣйшее изученіе природы достигаетъ уровня, къ которому оно стремилось съ самого исхода среднихъ вѣковъ — сначала въ желаніяхъ и требованіяхъ, затѣмъ же мало-по-малу въ знаніи и на дѣлѣ. Человѣчество не могло однимъ ударомъ освободиться отъ привычнаго аристотельскаго воззрѣнія на природу, оживлявшаго вещи внутренними, духовными силами. Между Телезіемъ и Ньютономъ лежитъ цѣлое столѣтіе: столько потребовалось времени для того, чтобы понятіе закона природы вылупилось изъ яйца. Прежде нежели Ньютонъ сказалъ великое слово: „отставьте въ сторону субстанціальныя формы и скрытыя качества и сводите природныя явленія къ математическимъ законамъ",—прежде чѣмъ онъ могъ увѣнчать своими открытіями открытія Галилея и Кеплера, должно было произойти громадное измѣненіе взглядовъ. Блистательное соединеніе экспериментальной индукціи Бэкона и математической дедукціи Декарта, аналитическаго и систематическаго метода, выразившагося въ требованіи и формулированіи математически законовъ природы, — это соединеніе предполагаетъ, что природа лишена всякой внутренней жизни **) и всякихъ качественныхъ различій, что всякое бытіе понимается составленнымъ изъ одинаково дѣйствующихъ частицъ, а всякое явленіе, какъ движеніе. Такимъ образомъ была исполнена Гоббсовская программа механическаго естествовѣдѣнія. Небо и земля подчинены одному и тому же закону тяжести. Однако и у Ньютона еще замѣтно болѣе узкое значеніе механическаго объясненія (движеніе только изъ давленія и

*) Ньютонъ (1669—1685) состоялъ профессоромъ математики въ Кембриджѣ, затѣмъ въ Лондонѣ, съ 1672 членомъ, а съ 1703 президентомъ королевскаго научнаго общества. Главное сочиненіе «naturalis philosophiae principia mathematica» 1687, нѣмецкій переводъ сдѣланъ Вольферсомъ въ 1872. Сочиненія изданы въ 1779 и слѣд. О Ньютонѣ писалъ К. Снель 1843, Дурдикъ «Лейбницъ и Ньютонъ» 1869, Ланге «Исторія матеріализма», стр. 220 и слѣд.

**) Поаре ясно показалъ, что математическое воззрѣніе на природу, оставляющее значеніе только за количественными различіями, равняется обездушенію природы. Характерно его выраженіе: «принципы картезіанской физики относятся только къ трупу природы».

толчка); это видно изъ того, что Ньютонъ, неоднократно провозглашавшійся творцомъ динамическаго пониманія природы, отвергалъ воздѣйствіе на разстояніи, какъ противное здравому смыслу, и считалъ необходимымъ принятіе „причины" тяжести (состоящей, предположительно, въ толчкѣ невѣсомыхъ частицъ матеріи). Только ученики Ньютона *) осмѣлились объявить тяжесть всеобщей силой матеріи, первичнымъ качествомъ всѣхъ тѣлъ.

Подобно Бойлю, Ньютонъ со строгостью естественно-научнаго мышленія соединялъ глубокую религіозность. Онъ видитъ надежнѣйшее доказательство разумнаго Творца вселенной въ чудесномъ всеулучшающемъ содѣйствіи Творца, вовсе не нуждающагося въ устройствѣ міровой машины. Онъ воодушевленно прославляетъ цѣлесообразность послѣдней и въ то же время безусловно отбрасываетъ примѣсь теологическихъ точекъ зрѣнія къ объясненію физическихъ явленій; деизмъ нашелъ полную поддержку въ этихъ „физико-теологическихъ" аргументахъ. Конечный разумъ воспринимаетъ образы предметовъ, принесенные чувствами, въ чувствилищѣ мозга; Богъ же имѣетъ всѣ вещи въ себѣ, непосредственно присутствуетъ во всѣхъ ихъ и познаетъ ихъ безъ органовъ чувствъ, его чувствилище — вселенское пространство.

Медикъ Давидъ Гэртли **) и его ученикъ, диссентерскій проповѣдникъ и естествоиспытатель Іосифъ Пристлей ***) по примѣру Гэ попытались перенести механическое воззрѣніе на психическія явленія; и эта попытка сопровождалась убѣжденіемъ, что для вѣры въ Бога отсюда опасности никакой не произойдетъ, а скорѣе помощь.

Основы воззрѣній этихъ психологовъ выразились въ двухъ положеніяхъ: 1) вся жизнь представленій и влеченій основана на механикѣ психическихъ элементовъ; высочайшіе и запутаннѣйшіе внутренніе феномены (мысли, чувства, рѣшенія) являются продуктами сопоставленія простыхъ представленій или происходятъ вслѣдствіе ассоціаціи идей;

*) Напримѣръ, Рожеръ Котсъ, въ предисловіи ко второму изданію «Principia», 1713.

**) Гэртли (1704—1757) — «Размышленія о человѣкѣ, его строеніи, его обязанностяхъ и его ожиданіяхъ», 1749.

***) Пристлей род. 1733, умеръ въ Филадельфіи 1804, въ 1774 г. открылъ кислородъ. Сочиненія: Теорія Гэртли человѣческаго разума по принципамъ ассоціаціи идей 1775, Изслѣдованія о матеріи и духѣ 1777, Ученіе о философской необходимости 1777, Свободныя объясненія матеріалистическихъ ученій (противъ писемъ Р. Прайса о матеріализмѣ и философской необходимости), 1778. Срав. диссертацію Шэрланка «Гэртли и Пристлей, основатели ученія объ ассоціаціи идей въ Англіи», 1882.

2) всѣ внутреннія явленія, какъ сложныя, такъ и простыя сопровождаются и основываются на болѣе или менѣе сложныхъ тѣлесныхъ явленіяхъ, именно на первыхъ процессахъ и движеніяхъ мозга. Такимъ образомъ Гэртли и Пристлей одинаково требуютъ и защищаютъ ассоціативное и физіологическое построеніе ученія о душѣ; но первый, въ отличіе отъ второго, осторожно говоритъ только о соотношеніи процессовъ обоего рода, но отклоняетъ матеріализацію внутреннихъ явленій указаніемъ на то, что гетерогенность движенія и представленія не допускаетъ сведенія второго къ первому и что психологическій анализъ никогда не приходитъ къ тѣлеснымъ, а только къ психическимъ элементамъ; онъ впрочемъ неохотно, чувствуя всю значительность такого вывода, признаетъ зависимость вибрацій мозга отъ механическихъ законовъ тѣлеснаго міра и общую опредѣленность человѣческой воли,—Гэртли утѣшаетъ себя при этомъ, что, несмотря на все это, нравственная отвѣтственность существовать не перестаетъ. Пристлей наоборотъ, неустрашимо признаетъ всѣ крайніе матеріалистическіе и детерминистическіе выводы своего исходнаго пункта; онъ признаетъ душевныя явленія не только сопровождающимися тѣлесными, но и обусловленными послѣдними (мышленіе — дѣятельность мозга) и объявляетъ психологію, какъ физику нервовъ, частью физіологіи. Отрицаніе и безсмертія и божественнаго первоисточника вселенной отнюдь не вытекаютъ изъ матеріализма: Пристлей не только боролся съ атеизмомъ Гольбаха, но даже своими сочиненіями о естественной религіи и искаженіяхъ христіанства вступилъ въ ряды деистовъ.

Уже у Гэртли (ср. Іодль, Исторія этики I, 197 и сл.) высказывается весьма важное для ученія о нравственности положеніе, что вещи и дѣйствія (напр., помощь чужому благосостоянію), желанныя и производимыя въ началѣ лишь, какъ средство для собственнаго наслажденія, съ теченіемъ времени по ассоціаціи пріобрѣтаютъ непосредственную цѣнность, сами по себѣ, освобожденныя отъ первоначальныхъ эгоистическихъ цѣлей. Эту мысль позднѣе (1829) повторилъ Джемсъ Милль. Какъ у честолюбца слава, а у скряги деньги являются непосредственнымъ объектомъ желанія, такъ посредствомъ ассоціаціи и стремленіе къ тому, что приноситъ похвалу, превращается въ стремленіе къ тому, что похвалы заслуживаетъ.

Изъ позднѣйшихъ философовъ ассоціаціи упомянемъ еще Эразма Дарвина (Зоономія или законы органической жизни 1794—1796).

2. Деизмъ.

Бэконъ и Декартъ освободили отъ церковнаго авторитета изученіе природы, Гоббсъ — государство, и Гроцій — право; они основали ихъ на природѣ и разумѣ; точно также и деизмъ *) хочетъ освободить религію отъ церковнаго ученія и слѣпой исторической вѣры и вывести ее изъ естественнаго знанія. Деизмъ является раціонализмомъ, поскольку онъ видитъ въ разумѣ источникъ и пробирный камень истинной религіи; онъ — натурализмъ, когда аппелируетъ отъ сверхестественнаго свѣта откровенія и инспираціи къ естественному свѣту разума; въ то же время его приверженцы и свободные мыслители, такъ какъ они не только не допускаютъ откровенію и его положеніямъ ограничивать испытующій разумъ, но и считаютъ ихъ главнымъ объектомъ послѣдняго.

Общія положенія деизма можно резюмировать въ немногихъ положеніяхъ. Существуетъ естественная религія, существенное содержаніе которой составляетъ мораль. Она не заключаетъ въ себѣ ничего болѣе, какъ только двѣ заповѣди: вѣра въ Бога и исполненіе обязанностей. По этой религіи нужно судить религіи положительныя. Что въ послѣднихъ присоединяется къ естественной религіи или ей противорѣчитъ,—все это излишняя и вредная прибавка, человѣческое установленіе, дѣло хитрыхъ князей и обманщиковъ священниковъ. Христіанство въ своей первоначальной формѣ являлось совершеннымъ выраженіемъ чистой религіи разума, въ своемъ же церковномъ выраженіи оно потерпѣло грубыя оскверненія, которыя теперь слѣдуетъ очистить.

Эти верховныя положенія обосновываются слѣдующимъ образомъ. Есть только одна истина и только одна религія. Если блаженство людей зависитъ отъ исполненія ея заповѣдей, то она должна быть каждому понятна и каждому сообщена. Отдѣльное откровеніе и законодательство не доходятъ до общаго свѣдѣнія, поэтому не могутъ быть другіе законы долга, кромѣ написанныхъ въ сердцахъ людей. Для спасенія необходимо познаніе Бога, какъ Творца и Судьи, и слѣдованіе его заповѣдямъ, т. е. нравственный образъ жизни. Истинная религія открывается людямъ въ двоякой формѣ: путемъ внутренняго,

*) Срав. строго согласное съ источниками изложеніе Г. В. Лехлера «Исторія англійскаго деизма», 1841.

естественнаго откровенія разума и внѣшняго историческаго евангелія. Такъ какъ оба свѣта исходятъ отъ Бога, то они не могутъ противорѣчить другъ другу. Естественная религія и религія истинная среди положительныхъ поэтому различаются не своимъ содержаніемъ, а только способомъ сообщенія. Разумъ измѣряетъ историческую религію по нормамъ естественной и отличаетъ дѣйствительное откровеніе отъ мнимаго по согласованію его содержанія съ разумомъ. Деистъ вѣритъ въ писаніе по его разумному ученію, а не по тому считаетъ ученіе истиннымъ, что оно стоитъ въ библіи. Если положительная религія содержитъ менѣе естественной, она не полна; если же—болѣе, она тиранична, такъ какъ налагаетъ не нужныя вещи. Способность разума судить о дѣйствительности откровенія стоитъ внѣ всякаго сомнѣнія. Кромѣ него нѣтъ другого средства достигнуть истины, и принятіе внѣшняго откровенія, какъ настоящаго, а не мнимаго, возможно только для того, кто уже внутреннимъ свѣтомъ разума убѣжденъ въ существованіи Бога. Къ этому изложенію примыкаетъ историческій взглядъ, сначала намѣченный лишь мелькомъ, въ дальнѣйшемъ же развитіи деизма излагавшійся все болѣе подробно. Естественная религія постоянно и по всюду одна и таже, она всеобща и необходима, вѣчна и первоначальна. Какъ первоначальная, она самая ранняя религія и такъ же стара, какъ міръ; какъ совершенная, она не способна ни къ какому прогрессу, а только можетъ быть искажена и затѣмъ возстановлена. Въ полной чистотѣ она существовала два раза—какъ религія первыхъ людей и какъ религія Христа. Два раза она и искажалась: до Христа идолопоклонствомъ, происшедшимъ изъ египетскаго почитанія мертвыхъ и послѣ Христа стремленімъ къ чудесамъ и слѣпой вѣрой въ авторитетъ. Оба раза искаженіе произвели жаждавшие господства священники, желавшіе непонятными догмами и великолѣпными, таинственными церемоніями устрашить и обуздать народъ; въ суевѣріи они находили вполнѣ свой успѣхъ, и каждое новое божество, каждая новая мистерія давала имъ барыши. Подобно тому, какъ первобытная религія была искажена политеизмомъ, и христіанство было затемнено приноровленіемъ къ предразсудкамъ обращаемыхъ въ него; простота новаго ученія въ глазахъ послѣднихъ не могла ему служить въ пользу. Іудей хотѣлъ найти въ немъ свой законъ, а язычникъ свои празднества и съ трудомъ понимаемую философію; христіанство и загромоздили безполезными обрядностями культа и глубокомысліемъ, объудеили его и объязычили. Особенно отталкивающими для чисто разумнаго смысла деистовъ казались догмы о наслѣдственномъ грѣхѣ, удовлетвореніи и возмездіи. Намъ не можетъ быть зачтена ни чужая вина (грѣхи предковъ), ни чужая заслуга (крестная смерть Христа): Христосъ только метафорически можетъ быть названъ Спасителемъ, поскольку онъ своей смертью далъ намъ примѣръ нашей собственной вѣры и повиновенія. Деистами вовсе незаслужено названіе атеистовъ, которое ортодоксальность держитъ на готовѣ для всякой не корректной въ ея смыслѣ вѣры. Они вовсе не посягали на христіанское откровеніе, еще менѣе на вѣру въ Бога. Деисты считали отрицателя Бога лишеннымъ разсудка, и историческое откровеніе имъ вовсе не казалось излишнимъ. Цѣлью послѣдняго являлось потрясать сердца, подвизать ихъ къ обращенію и исправлять нравы. Если же кто либо объявилъ бы откровеніе ненужнымъ, потому что оно даетъ только естественныя истины, тому указали бы на книги Эвклида: тамъ тоже конечно нѣтъ ничего, что не основывалось бы на разумѣ, а только дуракъ можетъ утверждать, будто онъ не нуждается въ этихъ книгахъ для изученія математики.

Все только что изложенное относительно міровоззрѣнія деистовъ выразилось путемъ правильнаго развитія и спеціализаціи идеи отдѣльными представителями направленія. Высшіе пункты и эпохи направленія отмѣчены „нетаинственнымъ христіанствомъ“ Толанда 1696, „статьей о свободомысліи“ Коллинса 1713, „Христіанство такъ же старо, какъ твореніе“ Тиндаля 1730 и „истиннымъ евангеліемъ Іисуса Христа“ Чэббса 1738. Первый требуетъ критики откровенія, второй защищаетъ право свободнаго изслѣдованія, третій объявляетъ древнѣйшей объявленную Христомъ религію и четвертый сводитъ ее совершенно къ нравственнымъ требованіямъ.

Движеніе деизма вызвано къ жизни Гербертомъ Шэрбюри (см. стр. 73—74) и было продолжено Локкомъ, поскольку послѣдній ввѣрялъ разуму различеніе истиннаго и мнимаго откровенія и соглашался въ христіанствѣ только съ превышающимъ, но не противорѣчащимъ разуму. Примыкая къ Локку, Джонъ Толандъ (1670—1722) дѣлаетъ шагъ впередъ указаніемъ, что въ евангеліи не только нѣтъ ничего, противорѣчащаго разуму, но даже и превышающаго его, и что ни одно христіанское ученіе не можетъ быть названо тайной (*Christianity not mysterious*). Онъ возражаетъ на требованіе поклоняться тому, чего не понимаешь: вѣдь разумъ является единственнымъ фундаментомъ достовѣрности, одинъ только онъ рѣшаетъ относительно божественности писанія по его содержанію. Мотивъ, побуждающій насъ соглашаться только съ истиной, можетъ всегда лежать только

въ разумѣ, а не въ откровеніи; послѣднее, какъ всякій авторитетъ и опытъ — только путь, по которому доходятъ до познанія истины; оно — средство обученія, а не основа убѣжденія. Всякая вѣра обусловлена знаніемъ и пониманіемъ, она является совершеннымъ убѣжденіемъ. Прежде чѣмъ мы можемъ положиться на священное писаніе, намъ должно убѣдиться, дѣйствительно ли оно принадлежитъ приписываемымъ авторамъ, и обдумать, достойны ли Бога эти мужи, ихъ дѣйствія и сочиненія. То обстоятельство, что нашему изслѣдованію не подлежитъ внутренняя сущность Бога, не дѣлаетъ его тайной: вѣдь и у обыкновенныхъ вещей мы можемъ знать только свойства. Также и чудеса не заключаютъ въ себѣ ничего непонятнаго; они только возвышенія законовъ природы надъ ихъ обычными дѣйствіями въ силу божественнаго присутствія. Однако Богъ посылаетъ ихъ очень экономно и только для чрезвычайныхъ цѣлей. Проникшія въ христіанство мистеріи Толандъ объясняетъ сохраненіемъ іудейскихъ и языческихъ обычаевъ, проникновеніемъ ученой спекуляціи и своекорыстныхъ изобрѣтеній клира и властей. Первоначальныя простота и чистота не были возстановлены и реформаціей.

Такъ говоритъ деистъ Толандъ. Въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ — пяти письмахъ къ королевѣ прусской Софьѣ-Шарлотѣ 1704 и „Пантеистиконѣ" (Космополисъ 1720) онъ доходитъ до хилозоистическаго пантеизма.

Первое изъ писемъ трактуетъ о людскихъ предразсудкахъ, второе — о языческомъ ученіи о безсмертіи, третье — о происхожденіи идолопоклонства, четвертое и пятое посвящены Спинозы и отмѣчаютъ главный недостатокъ его ученія въ томъ, что Спиноза оставилъ безъ объясненія движеніе. Движеніе такъ-же необходимо принадлежитъ къ понятію матерій, какъ протяженіе и непроницаемость. Вещество всегда движется, покой — только взаимное задерживаніе двухъ движущихъ силъ. Различіе вещей основывается на многообразномъ движеніи частицъ вещества, поэтому движеніе индивидуализируетъ всеобщую матерію въ отдѣльныя существа. Поскольку письма приписываютъ божественному разуму планомѣрное строеніе организмовъ, постольку же и Пантеистиконъ далекъ отъ крайностей голаго матеріализма. Все происходитъ изъ цѣлаго, цѣлое безконечно, едино, вѣчно, всеразумно, Бога — сила цѣлаго, душа міра, законъ природы. Книжечка эта представляетъ литургику пантеистической общины со многими мѣстами изъ древнихъ поэтовъ.

Антонъ Коллинсъ (1676—1729) въ своемъ *Discourse of free-*

thinking доказываетъ право свободнаго мышленія (т. е. сужденія на основаніи доказательствъ). Въ общемъ онъ основывается на положеніи, что намъ не воспрещено узнать всяческую истину и мы никакимъ другимъ путемъ прійти къ ней не можемъ, кромѣ свободнаго мышленія; въ частности право его примѣненія къ Богу и библіи Коллинсъ выводитъ изъ того обстоятельства, что духовные имѣютъ различные взгляды на важнѣйшіе предметы. Не основательны опасенія, будто проистекающее изъ свободнаго мышленія разнообразіе мнѣній можетъ повредить обществу. На оборотъ только ограниченія свободнаго мышленія имѣютъ своимъ слѣдствіемъ безпорядокъ, такъ какъ оно ослабляетъ усердіе къ нравственнымъ вещамъ. Единственно духовные проклинаютъ свободное мышленіе. Грѣшно думать, будто заблужденіе можетъ быть полезно, а истина вредной. Въ заключеніе Коллинсъ приводитъ списокъ благородныхъ мыслителей отъ Сократа до Локка и Тилотсона въ доказательство того, что свободное мышленіе отнюдь не портитъ характера. Изъ написанныхъ противъ него сочиненій назовемъ спокойно и объективно выдержанныя Бойлевскія проповѣди Б. Иббо и рѣзкое и остроумное письмо филолога Ричарда Бентли. Оба возражаютъ не на первое положеніе Коллинса, они допускаютъ право неограниченнаго примѣненія разума къ религіознымъ вопросамъ. Но они возстаютъ противъ предполагающагося утвержденія, будто свободно мыслить значитъ быть въ оппозиціи. Съ одной стороны свободное мышленіе Коллинса слишкомъ свободно, именно безудержно, поспѣшно, высокомѣрно и парадоксально; съ другой же стороны мышленіе его противниковъ не достаточно свободно отъ предразсудковъ.

Послѣ того какъ Шэфтсбюри обосновалъ нравственность на естественномъ инстинктѣ прекраснаго, поставилъ ее независимо отъ религіи и послужилъ дѣлу свободнаго мышленія своимъ ведшимся съ тонкой ироніей походомъ противъ фантастики и ортодоксальности и послѣ того какъ Клэркъ въ объективномъ разумѣ вещей далъ для представителей естественной религіи удовлетворительный моральный принципъ, — движенію деизма грозила опасность распасться на мелкіе теологическіе споры о пророчествахъ и чудесахъ *) — Матью

*) Главнымъ борцомъ въ полемикѣ, вызванной гипотезой поддѣлки Гвистона былъ Коллинсъ (объ основѣ и доказательствахъ христіанской религіи 1724). Христіанство основывается на іудействѣ, его основное ученіе—что Христосъ предсказанный Мессія евреевъ, его главное доказательство основывается на предсказаніяхъ Ветхаго Завѣта, собственно на типическомъ или алегорическомъ толкованіи соотвѣтственныхъ мѣстъ. Кто отбрасываетъ это, отнимаетъ почву у христіанскаго откровенія, которое представляетъ только аллегорическій смыслъ іудей-

Тиндаль (1656 — 1733) возвратилъ его къ главному вопросу. Его *Christianity as old as creation* является основной книгой разума. Она содержитъ все то, что мы выше представили, какъ зерно этого религіознаго воззрѣнія. Христосъ пришелъ на землю не для того, чтобы принести новое ученіе, а чтобы побудить къ раскаянію и покаянію, возстановить законъ природы. Послѣдній же такъ же старъ, какъ твореніе, такъ же всеобщъ, какъ разумъ, и такъ же неизмѣненъ, какъ Богъ, человѣческая природа и отношеніе вещей между собой, которое мы должны уважать въ нашихъ дѣйствіяхъ. Религія есть нравственность; точнѣе она является свободнымъ, постояннымъ влеченіемъ дѣлать возможно болѣе добра и этимъ содѣйствовать чести Бога и нашему собственному благу. Согласіе нашей дѣятельности съ требованіями разума составляетъ наше совершенство, а на этомъ послѣднемъ основывается наше счастье. Богъ безконечно благій и самоудовлетворяющійся, поэтому установленныя имъ обязанности имѣютъ въ виду исключительно благо людей. Все, что есть въ положительной религіи сверхъ нравственнаго закона, является однимъ только суевѣріемъ, придающимъ значеніе мелочамъ, которыя никакого значенія не имѣютъ. Истинная религія стоитъ въ счастливой серединѣ между боязливымъ суевѣріемъ, дикой фантастикой и фанатизмомъ, съ одной стороны, и безутѣшнымъ невѣріемъ, съ другой. Возвѣщая суверенитетъ разума также и въ религіозныхъ вещахъ, мы этимъ только тре-

скаго. Второе доказательство откровенія изъ чудесъ пошатнулъ Томасъ Ульстонъ (шесть бесѣдъ о чудесахъ Спасителя, 1727—1729) распространеніемъ и на нихъ аллегорическаго толкованія. Онъ опирается при этомъ на авторитетъ отцовъ церкви и прежде всего на то, что разсказы о чудесахъ, если ихъ принимать буквально, противорѣчатъ чувству и разуму. Неотвратимыя сомнѣнія, возбуждаемыя буквальнымъ толкованіемъ воскресенія мертвыхъ, исцѣленія больныхъ, изгнанія демоновъ и другихъ чудесъ, доказываютъ, что они должны быть символическимъ представленіемъ таинственнаго и чудеснаго дѣйствія, исходящаго отъ Іисуса. Такъ дочь Іаира означаетъ іудейскую церковь, вновь оживленную съ пришествіемъ Христа; Лазарь символизируетъ человѣчество, которое воскреснетъ въ послѣдній день міра, исторія тѣлеснаго воскресенія Христа является символомъ его духовнаго воскресенія изъ гроба буквы писанія. Обстоятельнымъ опроверженіемъ нападокъ Ульстона считалась книга Шерлока «Свидѣтельскія показанія о воскресеніи Христа». Противъ Шерлока выступилъ П. Эннетъ; онъ отказывается и отъ символическаго объясненія, но еще безпощаднѣе старается открыть невѣроятности и противорѣчія въ евангелическихъ сказаніяхъ и объявляетъ всѣхъ христіанскихъ писателей лжецами и поддѣлывателями. Принимающій чудеса за сверхестественныя вторженія въ закономѣрное теченіе вещей—а такъ должно ихъ принимать, если вѣрить въ божественность Евангелія—дѣлаетъ Бога измѣнчивымъ существомъ, а законы природы несовершенными, нуждающимися въ поправкахъ. Истина религіи независима отъ всякой исторіи.

буемъ открыто того, что противники молча уже давно признали на практикѣ (напримѣръ, въ аллегорическомъ толкованіи). Богъ намъ далъ разумъ для различенія истины и фальши.

Томасъ Чэббъ (1679—1747) былъ человѣкомъ изъ народа,—башмачникомъ и фонарщикомъ. Онъ принялъ участіе въ деистической литературѣ съ 1715 г. Онъ старался внушить новыя идеи своимъ товарищамъ по состоянію и въ своемъ *True gospel of Iesus Christ* 1738 проповѣдуетъ достойное всяческаго уваженія христіанство ремесленниковъ. Вѣрить значитъ наблюдать подтвержденный Христомъ законъ разума, а вовсе не считать за истину переданные о немъ разсказы. Евангеліе Христа проповѣдывалось беднякамъ до самой его смерти или, какъ говорятъ, до воскресенія и вознесенія на небо. Изъ громаднаго дѣйствія Христова посланничества очевидно, что онъ жилъ, но онъ былъ человѣкъ, какъ и другіе. Его евангеліе есть его ученіе, а не его исторія, и притомъ его собственное ученіе, а не ученіе приверженцевъ; разсужденія апостоловъ—только личныя мнѣнія. Это ученіе выражается въ трехъ основныхъ истинахъ: 1) слѣдуй нравственному закону разума, повелѣвающему любовь къ Богу и ближнему, — это единственный способъ угодить Богу; 2) по нарушеніи закона покаяніе и исправленіе являются единственнымъ основаніемъ Божьей милости и прощенія; 3) въ день суда тебѣ воздастся по дѣламъ твоимъ. Возвѣщая эти ученія, проводя ихъ въ собственной чистой жизни и символической смерти и основавши религіозно нравственныя общины на основаніи братскаго равенства, Христосъ избралъ наиболѣе соотвѣтственное средство для достиженія своей цѣли—спасенія людей. Онъ хотѣлъ гарантировать людямъ и сдѣлать ихъ достойными будущаго (и связаннаго съ нимъ земного) блаженства, а это послѣднее достигается только путемъ свободнаго, убѣжденнаго подчиненія нравственному закону, основывающемуся на моральной пристойности вещей. Погибельно все, возбуждающее пустую надежду, будто можно добиться Божьей милости чѣмъ либо другимъ, кромѣ справедливости и раскаянія. Погибельно также и смѣшеніе христіанскихъ обществъ съ юридическими и государственными, преслѣдующими совсѣмъ иныя цѣли.

Томасъ Морганъ *) стоитъ на почвѣ своихъ предшественниковъ по принципамъ, что моральная истина вещей является признакомъ

*) «Моральный философъ, или діалогъ между христіанскимъ деистомъ Филалетомъ и іудейскимъ христіаниномъ Ѳеофаномъ», 1737 и слѣд.

божественности ученія, что христіанская религія только возстановленіе естественной и что апостолы были не безъ недостатковъ. Собственно ему принадлежитъ примѣненіе перваго положенія къ закону Моисея съ выводомъ, что онъ не былъ откровеніемъ, полное отдѣленіе Новаго Завѣта отъ Ветхаго (церковь Христа и ожидаемое царство іудейскаго Мессіи противоположны, какъ небо и земля), наконецъ стараніе точнѣе объяснить происхожденіе суевѣрія. При этомъ онъ относитъ суевѣрія, возникшія до писанія къ паденію ангеловъ, а послѣ писанія—къ привнесенію іудейскихъ элементовъ. Онъ пытается разрѣшить свою задачу путемъ обстоятельной критики исторіи Израиля. Ее онъ разбираетъ безъ всякаго благожелательства, хотя и не безъ остроумія, привноситъ новѣйшія отношенія въ древнія времена, частью миѳологически, частью естественно объясняетъ чудеса Ветхаго Завѣта и лишаетъ іудейскихъ героевъ ихъ нравственнаго блеска. Онъ объявляетъ іудейскихъ историковъ поэтами, сводитъ Бога Израиля до подчиненнаго, мѣстнаго Бога-покровителя. Нравственный законъ Моисея Морганъ характеризуетъ, какъ ограниченный только внѣшнимъ поведеніемъ, націей и земной жизнью гражданскій законъ съ временной санкціей, его же богослужебный законъ—какъ актъ свѣтской политики. Давидъ для Моргана выдающійся поэтъ, музыкантъ, лицемѣръ и трусъ; онъ превращаетъ пророковъ въ профессоровъ теологіи и моральной философіи, Павла же восхваляетъ, какъ великаго свободнаго мыслителя своего времени, защищавшаго разумъ противъ авторитета и отбрасывавшаго іудейскій ритуалъ, какъ безразличный. Все не настоящее въ христіанствѣ — пережитки іудейства, всѣ таинства — непонятная и фальшиво (именно буквально) истолкованная аллегорія. Смерть Христа была истолкована образно, какъ жертва въ виду еврейскихъ предразсудковъ, точно также еще и Моисей долженъ былъ приспособляться къ египетскому суевѣрію своего народа. Изъ сочиненій противъ Моргана заслуживаютъ упоминанія „Божественное посланничество Моисея“ В. Варбуртона и „Защита исторіи Ветхаго Завѣта“ С. Чэндлерса.

Относительно Болингброка († 1751, стр. 186) можно сомнѣваться, причислить ли его къ деистамъ или къ ихъ противникамъ. Съ одной стороны онъ видитъ въ монотеизмѣ истинную первоначальную религію,—выродившую благодаря хитрости священниковъ и фантастической философіи. Первоначальное христіанство представляетъ систему естественной религіи, которая благодаря слабымъ, безумнымъ и лживымъ приверженцамъ превратилась въ полную споровъ и запутанную науку. Въ теологіи заключается порча религіи, Локкъ, Бэконъ и Декартъ — образцы свободнаго мышленія. Съ другой стороны Болингброкъ хочетъ защитить откровеніе отъ разума, которому онъ еще рекомендуетъ образованіе; онъ хочетъ удалить другъ отъ друга вѣру и знаніе и требуетъ, что бы библія по своему собственному авторитету принималась со всѣмъ тѣмъ, что въ ней есть недоказуемаго и несообразнаго. Религія есть необходимое для правительства средство держать народъ въ повиновеніи. Массу сдерживаетъ не разумъ, а только страхъ предъ высшей силой. Свободные мыслители дѣлаютъ не хорошо, вырывая зубы изъ пасти чувственной массы, было бы лучше ей вставить нѣсколько зубовъ.

Какъ скептикъ, Юмъ доводитъ до завершенія эмпирику, въ качествѣ же религіознаго же философа (смот. ниже)—деизмъ. Изъ ученыхъ, защищавшихъ противъ нападокъ деистовъ откровенное христіанство, назовемъ Конибэра (1732) и Іосифа Бутлера (1736). Первый отъ несовершенства и измѣнчивости нашего разума заключаетъ къ такимъ же качествамъ естественной религіи. Бутлеръ (см. стр. 188) не допускаетъ, чтобы естественная и откровенная религіи исключали одна другую. Христіанское откровеніе имѣетъ свою основу въ естественной религіи, придаетъ послѣдней высшій авторитетъ и приноравливаетъ къ даннымъ отношеніямъ и потребностямъ человѣчества. Приэтомъ откровеніе къ естественному закону добродѣтели присоединяетъ и новыя обязанности по отношенію къ Богу Отцу и Сыну. Такимъ образомъ мы видимъ, что сами апологеты должны были пользоваться основнымъ положеніемъ деистической критики откровенія, чтобы имѣть возможность спорить съ противниками.

Основное положеніе это вначалѣ сильно пугало современниковъ, скоро же проникло даже въ мышленіе противниковъ и затѣмъ по каналамъ Просвѣщенія проникло во всеобщее образованіе. Оно составляетъ правильное въ стремленіяхъ деизма, хотя оно неоднократно съ необузданностью и чрезмѣрной ненавистью направлялось противъ духовенства. Въ настоящее время стало тривіальнымъ, что все, претендующее на истину и значеніе, должно предварительно быть оправданнымъ испытующимъ разумомъ; въ то же время это положеніе вмѣстѣ съ основывающимся на немъ раздѣленіемъ естественной и положительной религіи дѣйствовало просвѣтительно и освободительно. Дѣйствительнымъ недостаткомъ деистической теоріи, едвали замѣченнымъ даже ея противниками, было отсутствіе религіознаго чувства и всякаго историческаго смысла. Благодаря послѣднему ничего невѣроят-

наго не было для деистовъ въ представленіи о томъ, что религіи „сдѣланы“ и что ложь священниковъ можетъ быть силой, движущей міромъ. Юмъ первый постарался выйти изъ этого невѣроятнаго недостатка. Странное раздвоеніе: съ одной стороны видѣть въ человѣческомъ разумѣ надежное сокровище религіознаго знанія, съ другой—давать верхъ надъ нимъ кривляньямъ хитрыхъ поповъ и деспотовъ! Такимъ образомъ деистамъ не было свойственно внутреннее религіозное ощущеніе, въ счастливомъ предчувствіи воспаряющее па ту сторону надъ земнымъ кругомъ нравственныхъ обязанностей; съ другой стороны, они не видѣли не произвольнаго, исторически необходимаго зарожденія и роста религіозныхъ формъ. Въ данномъ случаѣ дѣйствуетъ обращеніе отъ воли и чувства къ мышленію, отъ исторіи къ природѣ, отъ давящей запутанности происшедшаго къ простотѣ первоначальнаго. Это то же обращеніе, которое мы уже отмѣтили, какъ выдающуюся характеристическую черту новаго времени.

3. Нравственная философія.

Лозунгомъ деизма была самостоятельность религіи, лозунгомъ-же новѣйшей нравственной философіи является самостоятельность нравственности. Гоббсъ провозгласилъ этотъ лозунгъ противъ средневѣковой зависимости морали отъ теологіи; теперь-же этотъ лозунгъ обратили и противъ него самого, такъ какъ Гоббсъ освобождаетъ нравственность только отъ церковнаго господства и подчиняетъ ее не менѣе давящему и не достойному игу государственной власти. Себялюбивое обсужденіе, по его ученію, приводитъ людей къ тому, что они договоромъ переносятъ всю власть на монарха. Справедливо то, что повелѣваетъ суверенъ, несправедливо, что онъ запрещаетъ. Вмѣстѣ съ этимъ нравственность понимается чисто отрицательно, какъ законность, и въ ея основу кладется интересъ и соглашеніе. Признавая первую односторонность, Кумберлэндъ объявляетъ принципъ всеобщаго доброжелательства; въ этомъ ему предшествовалъ Бэконъ и слѣдовала школа Шэфтсбюри. Противъ основанія морали на себялюбіи и соглашеніи поднимается оппозиція съ трехъ сторонъ — идеалистическая, логическая и эстетическая. Нравственныя понятія имѣютъ естественное происхожденіе, а вовсе не созданы искусственно по практическому разсчету и соглашенію. Кэдвортъ, опираясь на Платона и Декарта, утверждаетъ врожденность идеи добра. Клэркъ и Уолластонъ обосновываютъ нравственныя различія на разумномъ порядкѣ

вещей и характеризуютъ нравственно доброе дѣйствіе, какъ логическую истину, переведенную на практическій языкъ. Шэфтсбюри выводитъ нравственныя понятія и дѣйствія изъ естественнаго инстинкта сужденія о добромъ и прекрасномъ. Рядомъ съ этимъ гоббсовская мораль интереса улучшается Локкомъ, который, вполнѣ признавая законодательный характеръ добраго, отличаетъ тѣмъ не менѣе область нравственнаго отъ чисто правового и подчиняетъ первую закону общественнаго мнѣнія, т. е. общему согласію; она-же находитъ фривольное дополненіе въ трудахъ Мандевиля и Болингброка. Заключеніе образуютъ этическія работы Юма и Смита.

Ричардъ Кумберлэндъ (de legibus naturae 1671) обращается къ опыту для разрѣшенія вопросовъ о томъ, въ чемъ состоитъ нравственность, откуда она проистекаетъ и благодаря чему получаетъ обязательную для насъ силу. Опытъ, по его мнѣнію, отвѣчаетъ такъ: добро или согласное съ моральнымъ естественнымъ закономъ суть тѣ дѣйствія, которыя преслѣдуютъ всеобщую пользу (commune bonum summa lex). Общему благу должно быть подчинено собственное благо, образующее только часть перваго. Добродѣтельныя дѣйствія психологически коренятся въ общественныхъ и доброжелательныхъ влеченіяхъ, которыя природа насадила во всѣ существа, особенно въ разумныя. Въ человѣкѣ Богу больше всего нравится любовь. Относительно того, что мы обязаны къ добродѣтели благожелательства или что Богъ ее намъ повелѣваетъ, мы узнаемъ по тѣмъ наградамъ и наказаніямъ, которыя на нашихъ глазахъ слѣдуютъ за исполненіемъ закона. Верховенство всеобщаго блага надъ индивидуальнымъ является единственнымъ средствомъ быть истинно счастливымъ и довольнымъ. Люди предназначены для обоюднаго благожелательства. Кто работаетъ на благо всей системы разумныхъ существъ, приноситъ вмѣстѣ съ тѣмъ пользу и отдѣльнымъ ея частямъ, въ томъ числѣ и себѣсамому; счастье отдѣльнаго не можетъ быть отдѣлено отъ счастья цѣлаго. Всѣ обязанности выражаются въ одной высочайшей: давай другимъ и самъ себя сохраняй. Выставленный Кумберлэндомъ принципъ доброжелательства, въ дальнѣйшемъ развитіи англійской нравственной философіи, которой онъ указалъ путь, получаетъ тщательное обоснованіе.

Начало эмансипаціи нравственности начинается съ интеллектуалистической системы Ральфа Кэдворта (The intellectual system of universe 1678). Нравственныя понятія имѣютъ свое начало не въ опытѣ, не въ государственномъ законодательствѣ и не въ волѣ Бо-

жіей; они необходимыя идеи Божьяго и человѣческаго разума. Они не могутъ происходить изъ опыта въ силу своей простоты, всеобщности и неизмѣнности, такъ какъ опытъ даетъ только отдѣльное и измѣнчивое. Точно также не могутъ они произойти и отъ политическихъ правительствъ, возникшихъ въ исторіи, преходящихъ и отступающихъ другъ отъ друга. И это потому, что если бы повиновеніе положительному закону было справедливымъ, а не повиновеніе несправедливымъ, то эти моральныя различія должны были бы существовать прежде закона; если же безразлично, повинуются или нѣтъ государственному закону, то этотъ послѣдній не можетъ быть причиной моральныхъ различій. Законъ можетъ обязывать насъ только въ силу того, что необходимо абсолютно или справедливо само по себѣ; поэтому добро независимо и отъ Божьей воли. Добро есть единая вѣчная истина, которую Богъ не создаетъ по своей волѣ, а находитъ заложенной въ своемъ разумѣ и запечатлѣваетъ ее, какъ и остальныя идеи, созданнымъ духамъ. Возможность науки заключается въ апріорныхъ идеяхъ, такъ какъ наука равняется познанію необходимаго.

Самуэль Клэркъ († 1728) соглашается съ Кэдвортомъ въ томъ отношеніи, что нравственный законъ не зависитъ ни отъ человѣческаго соглашенія, ни отъ Божьей воли. Онъ считаетъ вѣчные законы справедливости, добра и истины, которые уважаетъ самъ Богъ въ своемъ міроуправленіи и которые также должны быть руководящими въ человѣческой дѣятельности, воплощенными въ природѣ вещей или въ ихъ свойствахъ, силахъ и отношеніяхъ, въ силу которыхъ извѣстныя вещи, отношенія и способы дѣйствія подходятъ другъ къ другу, другія не подходятъ. Нравственность есть субъективное соразмѣреніе поведенія съ этой объективной соразмѣрностью вещей (fitness of things); добро есть подобающее. Нравственное правило, къ которому насъ обязываютъ совѣсть и разумъ, имѣетъ значеніе независимо отъ Божьяго повелѣнія и отъ всякаго страха и надежды на счетъ загробной жизни. Впрочемъ религіозныя представленія даютъ морали дѣйствительное и при слабости людской необходимое подкрѣпленіе. Не всѣ слѣдуютъ нравственнымъ правиламъ, но всѣ ихъ признаютъ; даже и безнравственный не приминетъ похвалить въ другихъ добродѣтель. Кто, повинуясь страстямъ, противодѣйствуетъ вѣчнымъ отношеніямъ или гармоніи вещей, тотъ противорѣчитъ своему собственному разуму, такъ какъ хочетъ разрушить порядокъ вселенной; онъ доходитъ до абсурднаго желанія, чтобы вещи были такими, какія онѣ не есть.

Несправедливость на практикѣ то же самое, что неправильность и противорѣчіе въ теоріи. Въ извѣстномъ спорѣ съ Лейбницемъ, Клэркъ защищаетъ свободу воли противъ детерминизма нѣмецкаго философа.

В. Уолластонъ († 1724) является единомышленникомъ Клэрка, но у него еще яснѣе выступаетъ логическая точка зрѣнія. Единомысліе его заключается въ убѣжденіи, что для нравственности субъективный принципъ пользы недостаточенъ и поэтому нужно искать объективнаго, что нравственность состоитъ въ соразмѣреніи дѣйствія съ природой и назначеніемъ предмета и что она въ концѣ концовъ совпадаетъ съ истиной. Высочайшее назначеніе человѣка заключается съ одной стороны въ познаніи истины, съ другой—въ выраженіи ея въ дѣйствіяхъ. То дѣйствіе хорошо, исполненіе котораго заключаетъ въ себѣ утвержденіе истины и его неисполненіе—отрицаніе. По закону природы разумное существо должно себя вести такъ, чтобы его дѣйствія ни въ чемъ не противорѣчили истинѣ, т. е. обходиться съ каждою вещью, какъ съ такой, какова она есть. Всякое не нравственное дѣйствіе равняется неправильному сужденію, нарушеніе же договора равносильно практическому его отрицанію. Мучитель животныхъ трактуетъ истязуемое животное за то, что оно не есть—за безчувственное существо. Убійца поступаетъ такъ, какъ будто онъ въ состояніи возвратить жизнь убитому. Кто, не повинуясь Богу, обходится съ вещами не согласно съ природой послѣднихъ, дѣйствуетъ такъ, какъ будто онъ могущественнѣе Творца вселенной. Къ равенству истины и нравственности присоединяется третій идентичный членъ—блаженство. Существо тѣмъ счастливѣе, чѣмъ болѣе истинны его наслажденія. Наслажденіе же тогда не истинно, если за него больше платятъ неудовольствіемъ, чѣмъ оно того заслуживаетъ. Разумное существо противорѣчитъ самому себѣ, гоняясь за неразумными удовольствіями. Развитіе нравственной философіи пошло выше логической этики Клэрка и Уолластона, какъ абстрактныхъ и не плодотворныхъ построеній, и конечно стремленія обоихъ ученыхъ были значительнѣе ихъ дѣйствія. Однако поиски за нормой нравственности, имѣющей всеобщее значеніе и возвышающейся надъ индивидуальнымъ произволомъ, были вполнѣ правильными сравнительно съ субъективизмомъ двухъ одновременныхъ школъ — интереса и доброжелательства, — сводившихъ добродѣтель къ разсчету или чувству.

Англійская нравственная философія достигаетъ своего высшаго пункта въ Шэфтсбюри (1671—1713). Онъ былъ воспитанъ на ученіяхъ Локка, друга его дѣда, развилъ свой художественный вкусъ

на образцахъ классической древности и вызвалъ въ памяти своей эпохи греческій идеалъ прекраснаго человѣчества. Философія, какъ познаніе насъ самихъ и истиннаго добра, есть переходъ къ нравственности и счастью; міръ и добродѣтель — гармонія; добро вмѣстѣ съ тѣмъ и прекрасное. Цѣлое представляетъ господствующую силу надъ отдѣльнымъ. Эти воззрѣнія, вмѣстѣ съ изящнымъ изложеніемъ дѣлаютъ Шэфтсбюри грекомъ новаго времени; сынъ новаго времени выдаетъ себя только горечью по отношенію къ христіанству. Изъ его статей, собранныхъ подъ заглавіемъ „характеристикъ“ (Characteristics of men, manners, opinions, times 1711), важнѣйшія—объ энтузіазмѣ, объ остроуміи и юморѣ, о добродѣтели и заслугѣ.

О его философіи писалъ Гижицкій, 1876.

Метафизическое основное понятіе Шэфтсбюри — чисто эстетическое: единство въ многообразіи представляется ему проходящимъ по всему міру закономъ. Повсюду, гдѣ части во взаимной зависимости работаютъ съ общею цѣлью, управляетъ центральное единство, одушевляющее и связующее члены. Самое низшее изъ этихъ субстанціальныхъ единствъ есть *я*, составной источникъ нашихъ мыслей и чувствъ. Подобно тому, какъ части организма управляются и соединяются душой, точно также и индивидуумы высшими единствами связываются другъ съ другомъ въ виды и роды. Каждое отдѣльное существо является членомъ системы твореній, которыхъ связываетъ ихъ общественная природа. Далѣе, во всемъ мірѣ распространены гармонія и порядокъ, и нѣтъ ни одной вещи, которая не имѣла бы отношенія ко всѣмъ остальнымъ вещамъ и къ цѣлому; поэтому слѣдуетъ мыслить вселенную оживленной силой, дающей форму и дѣйствующей намѣренно; это управляющее всѣмъ единство есть душа міра, верховный разумъ и Божество. Цѣлесообразность и красота видимой нами части вселенной позволяютъ намъ заключить о такихъ же свойствахъ и недоступныхъ намъ частей. Поэтому мы должны быть увѣрены, что многочисленныя несчастія, постигающія отдѣльныхъ, служатъ на благо верховной системѣ и что всѣ видимыя несовершенства помогаютъ совершенству цѣлаго. Такимъ образомъ нашъ философъ пользуется мыслями о міровой гармоніи для подкрѣпленія теизма и теодицеи; далѣе онъ выводитъ изъ нея содержаніе нравственности и даетъ этой послѣдней основу въ природѣ, независимую отъ себялюбія и прихотей моды. Доброе то существо, въ которомъ сильно влеченіе къ сохраненію и благополучію вида и не слишкомъ сильно влеченіе, направленное къ собственному благу. Добро только ощуща-

ющихъ существъ отличается отъ добродѣтели разумныхъ въ томъ отношеніи, что человѣкъ не только имѣетъ влеченія, но и разсуждаетъ о нихъ, одобряетъ или не одобряетъ свои и чужія дѣйствія и вмѣстѣ съ тѣмъ дѣлаетъ эти влеченія предметомъ высшаго, рефлектирующаго, обсуждающаго влеченія. Этотъ нравственный даръ различенія, чувство справедливаго и несправедливаго или, что тоже, прекраснаго и отвратительнаго, врожденъ въ насъ. Мы одобряемъ добродѣтель и отбрасываемъ порокъ по природѣ, а не по соглашенію, и изъ этого естественнаго чувства добра и зла путемъ упражненія развивается образованный нравственный вкусъ или тактъ. Такъ какъ далѣе посредствомъ той же способности сужденія разумъ получаетъ господство надъ страстями, то человѣкъ становится настоящимъ нравственнымъ художникомъ, виртуозомъ добродѣтели.

Добродѣтель нравится сама по себѣ, по своей собственной красотѣ и достоинству, а не ради внѣшней прибыли. Не слѣдуетъ пятнать любовь къ добру ради добра надеждами на будущее воздаяніе, послѣднее же въ крайнемъ случаѣ допускается только, какъ противовѣсъ дурнымъ страстямъ. Говоря о загробномъ блаженствѣ Шэфтсбюри не умѣетъ описать жизнь на небѣ болѣе яркими красками, какъ постоянная награда добродѣтели новой добродѣтелью, непрерываемыми дружелюбіемъ, сердечностью и великодушіемъ.

Добро—прекрасное, прекрасное—гармоническое, симметричное; поэтому сущность добродѣтели состоитъ въ равновѣсіи влеченій и страстей. Шэфтсбюри различаетъ три класса страстей, изъ нихъ неестественныя или не общественныя страсти всегда и во всѣхъ отношеніяхъ дурны; онѣ имѣютъ своею цѣлью не собственное благо и не благо другихъ; таковы злость, зависть и жестокость. Два остальные класса страстей общественныхъ (или естественныхъ) и личныхъ могутъ быть добродѣтельными и порочными, смотря по ихъ степени, т. е. по отношенію ихъ силы къ силѣ другихъ аффектовъ. Само по себѣ влеченіе доброжелательства никогда не слишкомъ сильно, оно можетъ быть таковымъ только по отношенію къ себялюбію или въ виду конституціи опредѣленнаго индивидуума, точно также и наоборотъ. Обыкновенно социальныя влеченія остаются ниже естественной мѣры, личныя же переступаютъ черезъ эту мѣру; бываетъ однако также и противоположное. Напряженная родительская нѣжность, разслабляющее, дѣлающее неспособнымъ къ помощи состраданіе, религіозная жажда обращенія и страстный партійный духъ суть образцы такого сильнаго общественнаго аффекта, стѣсняющаго дѣятельность

остальныхъ влеченій. Въ равной степени съ другой стороны ошибочно и опущеніе собственнаго блага. Хотя обладаніе личными влеченіями и не дѣлаетъ добродѣтельнымъ, но ихъ отсутствіе является нравственнымъ недостаткомъ, такъ какъ они необходимы для всеобщаго блага. Никто не можетъ помогать другимъ, если онъ самъ себя не поддерживаетъ въ надлежащемъ положеніи. Влеченіе къ нашему частному благу постолько необходимо и добро, посколько оно относится къ благу всеобщему или ему помогаетъ. Настоящее отношеніе между страстями личными и общественными, образующими собственно источникъ добра, заключается въ томъ, чтобы первыя подчинять вторымъ. Легко увидѣть родственность этой гармонической этики съ нравственными воззрѣніями древности. Она усовершенствована эвдаймоническимъ завершеніемъ.

Гармонія стремленій, составляющая сущность добродѣтели, является въ тоже время и путемъ къ истинному блаженству. Опытъ показываетъ, что необщественные, безучастные, порочные люди несчастны, что любовь къ обществу является богатѣйшимъ источникомъ счастья, и что даже сочувствіе чужому страданію даетъ больше наслажденія, чѣмъ боли. Добродѣтель доставляетъ намъ любовь и уваженіе другихъ и прежде всего одобреніе нашей собственной совѣсти, и истинное счастье состоитъ въ довольствѣ самимъ собой. Благородное, чистое, постоянное и никогда не сопровождаемое насыщеніемъ и пресыщеніемъ духовное наслажденіе добра нельзя назвать себялюбіемъ; удовольствіе въ добрѣ находитъ только тотъ, кто уже добръ.

Шэфтсбюри не благоволитъ къ положительному христіанству, такъ какъ оно дѣлаетъ небесными обѣщаніями добродѣтель ищущей награды, нравственныя задачи переноситъ изъ этого міра въ загробный и учитъ людей благочестиво мучить другъ друга изъ за сверхъестественной братской любви. Противъ этого трансцедентальнаго воззрѣнія Шэфтсбюри, проповѣдникъ новѣйшаго міровоззрѣнія, указываетъ родину добродѣтели на землѣ, учитъ пріобрѣтать вѣру въ Бога изъ одушевленнаго созерцанія прекрасно устроенной вселенной. Добродѣтель возможна безъ набожности, но послѣдней она завершается. Первѣйшимъ и прочнѣйшимъ является нравственность, поэтому она является условіемъ и камнемъ испытанія настоящей религіи. Откровенію нечего бояться критики свободнаго разума, Писаніе доказывается и оправдывается своимъ содержаніемъ. Рядомъ съ разумомъ насмѣшка служитъ для Шэфтсбюри также средствомъ для различе-

нія истиннаго и не истиннаго. Смѣшное — проба истины и фантазія только и исцѣляется остротой и юморомъ. Такъ онъ бичуетъ чрезмѣрно набожныхъ блюдолизовъ благочестія, которые ради благонадежности желаютъ лучше перевѣрить, чѣмъ недовѣрить.

Прежде чѣмъ теорія Шэфтсбюри моральнаго чувства и доброжелательныхъ влеченій нашла себѣ приверженцевъ и продолжателей, она вызвала, какъ отголосокъ, парадоксальную попытку спасти честь порока. Эта попытка была вызвана неизбѣжной опасностью, чтобы человѣкъ, зная себя одареннымъ благородными влеченіями, не удовольствовался этимъ и непересталъ бы заботиться о превращеніи ихъ въ полезныя дѣйствія. Мандевиль родился въ Голландіи отъ французскихъ родителей, состоялъ врачемъ въ Лондонѣ; онъ возбудилъ всеобщее вниманіе своей поэмой „жужжащій улей пчелъ и оправданіе порока“ 1706. На него посыпались сильные нападки и для ихъ опроверженія онъ прибавилъ ко второму изданію своей поэмы коментарій „басня о пчелахъ или польза частнаго порока для общественнаго блага“ 1714. Мораль басни заключается въ томъ, что благосостояніе народа заключается въ трудолюбіи его членовъ, а это послѣднее основывается на ихъ страстяхъ и порокахъ. Алчность, расточительность, зависть, корыстолюбіе и соревнованіе являются корнями стремленія къ пріобрѣтенію и приносятъ общему благу больше пользы, чѣмъ доброжелательство и господство надъ страстями. Добродѣтель хороша для отдѣльнаго лица, она дѣлаетъ его довольнымъ самимъ собой и пріятнымъ Богу и людямъ; для разцвѣта же большихъ государствъ необходимы болѣе сильныя побужденія къ работѣ и трудолюбію. Народъ, въ которомъ господствовали бы бережливость, самоотверженіе и сердечный покой, оставался бы бѣднымъ и невѣжественнымъ. Къ заблужденію, будто добродѣтель обусловливаетъ счастье общества, Шэфтсбюри прибавляетъ и другое, будто человѣческая природа включаетъ въ себѣ не себялюбивыя влеченія. Не врожденная любовь и добро, а наши страсти и слабости (въ особенности же страхъ) дѣлаютъ насъ общественными, естественный человѣкъ себялюбивъ. Всѣ дѣйствія со включеніемъ такъ называемыхъ добродѣлей проистекаютъ изъ тщеславія и эгоизма. Однако въ общей жизни эти стремленія нельзя показывать открыто и удовлетворять, не обращая ни на что вниманія. Умные законодатели учили людей скрывать неестественныя страсти и ограничивать ихъ естественными; они людямъ внушаютъ, что въ отреченіи заключается истинное счастье, такъ какъ путемъ его пріобрѣтается высочайшее благо — слава и уваженіе у со-

временниковъ. Съ тѣхъ поръ честь и стыдъ стали самыми могущественными мотивами того, что называется добродѣтелью, именно дѣйствій, происходящихъ повидимому съ пожертвованіемъ себялюбивыхъ влеченій на пользу общества, на самомъ же дѣлѣ только изъ гордости и себялюбія. Лицемѣря постоянно предъ другими относительно своихъ возвышенныхъ чувствъ, человѣкъ въ концѣ концовъ начинаетъ самъ себя считать за существо, находящее свое счастье въ отреченіи отъ самого себя и всего земного и въ представленіи своего нравственнаго превосходства. Грубыя подстановки въ аргументахъ Мандевиля бросаются въ глаза. Сведя добродѣтель къ подавленію желаній, влеченіе нравственной чести—къ тщеславію, позволительное себялюбіе—къ эгоизму и разумное стремленіе къ пріобрѣтенію—къ корыстолюбію, не трудно доказать, что порокъ дѣлаетъ отдѣльныхъ лицъ трудолюбивыми, а государство цвѣтущимъ, что добродѣтель случается очень рѣдко и что было бы гибельно для общества, если бы она была всеобщей.

Въ другой окраскѣ и менѣе односторонне Болингброкъ (смотр. стр. 176) выходитъ изъ той же точки натурализма. Богъ создалъ насъ къ общественному счастью, мы предопредѣлены помогать другъ другу. Счастье достижимо только въ обществѣ, общество невозможно безъ справедливости и доброжелательства. Кто живетъ добродѣтельно, т. е. дѣйствуетъ на благо рода, тотъ одновременно содѣйствуетъ и собственному благу. Всѣ дѣйствія вытекаютъ изъ себялюбія; послѣднее руководится сначала непосредственными инстинктами, позднѣе же развивающимся на опытѣ разумомъ и распространяется все дальше и дальше. Мы любимъ насъ самихъ въ нашихъ родственникахъ, въ нашихъ друзьяхъ, далѣе въ отечествѣ, наконецъ во всемъ человѣчествѣ; такимъ образомъ себялюбіе и социальная любовь совпадаютъ, и насъ влекутъ къ добродѣтели уже очищенные мотивы интереса и долга. Это мораль здраваго человѣческаго разсудка съ точки зрѣнія образованнаго свѣтскаго человѣка, которая имѣетъ право быть выслушанной въ соотвѣтствующее время.

Идеи Шэфтсбюри имѣли вліяніе на Гутчесона и Бутлера — на каждаго своеобразно. Оба они считаютъ необходимымъ объяснить и исправить различеніе доброжелательныхъ и себялюбивыхъ влеченій дополненіями, имѣвшими вліяніе на этику Юма; они посвятили все свое усердіе новому ученію о рефлективныхъ ощущеніяхъ или нравственномъ вкусѣ; въ немъ Гутчесонъ выдвигаетъ болѣе эстетическій,

только обсуждающій моментъ, а Бутлеръ — активный или повелѣвающій.

Фрэнсисъ Гутчесонъ († 1747), профессоръ въ Глазго, въ своей посмертной „Системѣ моральной философіи“ (по нѣмецки переводъ Лессинга 1756), которой предшествовало „Изслѣдованіе о происхожденіи нашихъ представленій о красотѣ и добродѣтели“ 1725, преслѣдуетъ двѣ цѣли: доказать противъ Локка и Гоббса первоначальность и необусловленность интересомъ доброжелательства, а также нравственнаго одобренія. Добродѣтель хвалятъ не потому, что это приноситъ пользу.

1) Доброжелательныя влеченія совершенно независимы отъ себялюбія и разсчетовъ на награды какъ со стороны Бога, такъ и людей, они сами даютъ высокое удовлетвореніе, самоодобреніе. Послѣднее же достается намъ на долю только въ томъ случаѣ, если мы преслѣдуемъ благо другихъ безъ побочныхъ личныхъ намѣреній: счастье внутренняго одобренія является слѣдствіемъ, а не мотивомъ добродѣтели. Если бы дѣйствительно любовь была скрытымъ эгоизмомъ, то она позволяла бы управлять собой въ тѣхъ случаяхъ, гдѣ этому отвѣчаютъ выгоды, на самомъ же дѣлѣ этого не бываетъ, какъ показываетъ опытъ. Доброжелательность есть нѣчто вполнѣ естественное и въ такой же мѣрѣ всеобщее въ мірѣ нравственномъ, какъ тяжесть въ мірѣ тѣлесномъ. Съ силой тяготѣнія ее можно сравнить и въ томъ отношеніи, что ея интенсивность увеличивается пропорціонально разстоянію: чѣмъ ближе лицо, тѣмъ сильнѣе любовь. Доброжелательство распространеннѣе жестокости, даже преступникъ въ своей жизни совершаетъ больше невинныхъ и дружелюбныхъ дѣйствій, чѣмъ преступныхъ; только рѣдкость послѣднихъ заставляетъ такъ много говорить о нихъ.

2) Также и нравственное сужденіе совершенно не подвергается вліянію разсчета выгодныхъ или вредныхъ послѣдствій для дѣятеля или наблюдателя. Красота добраго поступка возбуждаетъ непосредственное удовольствіе. Въ силу нашего моральнаго чувства (*moral sense*) мы испытываемъ при созерцаніи добродѣтельнаго дѣйствія наслажденіе, при взглядѣ же на неблагородное — недовольство, — чувства совершенно независимыя отъ мысли объ обѣщанныхъ Богомъ наградахъ и наказаніяхъ, а также и о вредѣ или пользѣ для насъ самихъ. Совершенное различіе моральнаго одобренія отъ воспріятія полезнаго и пріятнаго доказывается изъ того, что мы совершенно иначе судимъ о благодѣяніяхъ, оказанныхъ по принужденію или ради

собственной пользы, и о благодѣяніяхъ, вытекшихъ изъ любви, далѣе, что мы всегда относимся съ уваженіемъ къ великодушнымъ характерамъ—безразлично, хорошо или худо имъ приходится; наконецъ, что мы одинаково живо чувствуемъ воображаемыя, представленныя на сценѣ дѣйствія, какъ и дѣйствительныя.

3) Изъ объемлющей систематизаціи, которую придалъ Гутчесонъ мыслямъ Шэфтсбюри, приведемъ еще нѣкоторыя подробности. Въ двухъ пунктахъ мы видимъ предшественника Юма. Прежде всего въ томъ, что Гутчесонъ указываетъ разуму при нравственной работѣ только вспомогательную роль. Знаніе истиннаго положенія никогда не побуждаетъ насъ къ дѣйствію, всегда же дѣлаютъ это желаніе, аффектъ или влеченіе. Послѣднія цѣли всегда указываетъ чувство, разумъ можетъ находить только средства. Второе—различіе бурныхъ, слѣпыхъ, быстро проносящихся страстей и спокойныхъ, длящихся и посредствуемыхъ влеченій. Послѣднія болѣе благородны, между ними же выше всего стоятъ относящіяся ко всеобщей пользѣ, и цѣнность этихъ послѣднихъ еще больше опредѣляется объемомъ ихъ объектовъ. Отсюда выводится законъ: любвеобильное влеченіе одобряется тѣмъ живѣе, чѣмъ оно спокойнѣй и обдуманнѣй, чѣмъ выше степень счастья лицъ, къ которымъ оно относится, и чѣмъ больше лицъ, осчастливливаемыхъ имъ. Всеобщая любовь къ людямъ и патріотизмъ – высшія добродѣтели, чѣмъ склонность къ друзьямъ и дѣтямъ. Въ первый разъ въ англійской этикѣ проявляется у Гутчесона рядомъ со счастьемъ совершенство, какъ цѣль направленныхъ на насъ самихъ аффектовъ.

Жозефъ Бутлеръ (1692—1750; проповѣди о человѣческой природѣ) еще въ болѣе строгомъ смыслѣ принимаетъ непосредственность влеченій и ихъ нравственнаго сужденія. Онъ даже и влеченія, направленныя на собственное благо, объявляетъ неэгоистическими. Доброе качество дѣйствія онъ опредѣляетъ по его благодѣтельному дѣйствію (не для дѣйствующаго и обсуждающаго, но для того, къ кому оно относится) для общества; наконецъ онъ считаетъ нравственное сужденіе свободнымъ отъ всякаго разсчета на предположительныя или наступившія послѣдствія. Совѣсть, такъ называетъ Бутлеръ моральное чувство, одобряетъ или не одобряетъ характеры или поступки непосредственно сама по себѣ, безразлично, произвели ли они въ мірѣ добро или зло. Мы судимъ о способѣ дѣйствія, какъ о добромъ, не потому что оно полезно обществу, а потому, соотвѣтствуетъ ли оно требованіямъ совѣсти. Этой послѣдней должно повиноваться безусловно, не взирая ни на какія послѣдствія. Мы недолжны дѣйствовать вопреки истинѣ и справедливости, хотя бы это повлекло за собой больше счастья, чѣмъ несчастья. Бутлеръ заложилъ также камень для Юмовой этики, именно возобновленіемъ обоснованнаго уже стоиками отдѣленія желаній и страстей отъ себялюбія или интереса. Себялюбіе всегда дурно, естественныя стремленія сами по себѣ не дурны. Первое желаетъ чего либо, потому что ожидаетъ отъ этого наслажденія; послѣднія же относятся къ своему предмету непосредственно, т. е. безъ представленія объ ожидаемомъ удовольствіи; только въ случаѣ повторенія къ естественнымъ побужденіямъ врожденныхъ желаній присоединяются искусственныя эгоистическія стремленія къ наслажденію. Себялюбіе всегда имѣетъ своимъ предположеніемъ первоначальныя прямыя склонности.

Англійская моральная философія завершается знаменитымъ творцомъ политической экономіи *) Адамомъ Смитомъ (1723—1790). Онъ не только пересматриваетъ всѣ поднятыя его предшественниками проблемы, но сверхъ этого сводитъ **) всѣ наличныя попытки ихъ разрѣшенія не въ эклектическомъ ихъ сопоставленіи, а въ самостоятельной переработкѣ, руководствуясь единымъ принципомъ. Эту его дѣятельность не оцѣнили въ достаточной степени нигдѣ кромѣ родины. Юмомъ случайно было выражена мысль, что нравственное сужденіе основывается на томъ, что ставятъ себя на мѣсто дѣйствующаго. Признавши въ полной силѣ это положеніе, Смитъ соединяетъ его съ прекраснымъ психологическимъ наблюденіемъ такого сочувствія людей и проводитъ его въ первыхъ и въ послѣднихъ проявленіяхъ При этомъ ему открылись два вида нравственности: простое подобающее, приличное поведеніе и дѣйствительное достоинство дѣятельности. Сочувствіе зрителя простирается на двѣ стороны — Юмъ выставилъ это односторонне: съ одной стороны на полезность слѣдствій (похвальность), съ другой—на его мотивы (пристойность, приличіе). Пристойно — дѣйствіе, если безпристрастный наблюдатель можетъ симпатизировать его мотивамъ, похвально, если кромѣ того онъ симпатизируетъ его цѣлямъ или слѣдствію. Другими словами, въ первомъ случаѣ чувства соразмѣрны ихъ предметамъ (ни слишкомъ

*) Составившее эпоху сочиненіе, которымъ Смитъ вызвалъ къ жизни науку, политической экономіи «Богатство народовъ» появилось въ свѣтъ въ 1776 г. Ср. Гассбахъ «Изслѣдованіе объ А. Смитѣ». Лейпцигъ 1891 г.

**) Въ «теоріи нравственныхъ ощущеній», которую онъ издалъ въ 1759 г., въ бытность профессоромъ въ Глазго.

сильны, ни слишкомъ слабы), во второмъ—слѣдствія поступка принесли другимъ пользу. *Merit=propriety+utility*. Главный результатъ отсюда: симпатія одновременно является и тѣмъ, чѣмъ познается и одобряется добродѣтель, и тѣмъ, что само одобряется, какъ добродѣтель. Она—въ одно время и основа познанія и реальная основа, критерій и источникъ нравственности. Такимъ образомъ пытается Смитъ общимъ отвѣтомъ разрѣшить два главныхъ вопроса англійской этики, чѣмъ опредѣляется добродѣтель и благодаря чему она имѣетъ мѣсто.

Въ концѣ концовъ симпатіей обозначается врожденная, чисто формальная способность повторять до извѣстной степени въ насъ самихъ чувства другихъ. Изъ этого незамѣтнаго зерна въ прогрессивномъ развитіи выростаетъ обширное древо моралитета: нравственное сужденіе, нравственное требованіе со своей религіозной санкціей и нравственный характеръ. Сообразно съ этимъ мы различаемъ нѣсколько стадій симпатіи: психологическую стадію одного только сочувствія, эстетическую — моральной оцѣнки, императивную—нравственныхъ правилъ, на которыя потомъ смотрятъ, какъ на заповѣди Бога *), наконецъ заключительную стадію принятія этихъ правилъ, какъ полнаго убѣжденія. Сверхъ этого изъ механизма симпатическихъ чувствъ вытекаетъ рядъ явленій, которыя хотя и невполнѣ согласуются съ нравственнымъ масштабомъ, однако имѣютъ благодѣтельное дѣйствіе на прочность общества. Таковы изъятія въ сужденіяхъ о дѣйствіяхъ великихъ, богатыхъ и счастливыхъ, также бо́льшая цѣнность, приписываемая счастливо исполненнымъ добрымъ (и слѣдовательно бо́льшая вина за совершенныя дурныя) намѣреніямъ, чѣмъ оставшимся безуспѣшными.

Первая чисто психологическая стадія обнимаетъ три случая. Наблюдатель симпатизируетъ: 1) аффектамъ дѣйствующаго, 2) благодарности или гнѣву того, котораго касалось дѣйствіе, 3) наблюдаемый въ свою очередь симпатизируетъ подражательнымъ и критическимъ чувствамъ зрителя. Основные законы симпатіи слѣдующіе.

Подражаніе ощущенію пробуждается путемъ воспріятія либо его признаковъ (его естественныхъ слѣдствій или выраженій въ видимыхъ и слышимыхъ образахъ), либо поводовъ (производящаго его положенія или явленія); и послѣдніе изъ нихъ дѣйствуетъ гораздо возбудительнѣе перваго. Деревянная нога нищаго дѣйствуетъ

*) Такимъ образомъ знаменитое кантовское опредѣленіе понятія религіи было высказано въ Глазго на человѣческій возрастъ ранѣе, чѣмъ въ Кенигсбергѣ.

на наше состраданіе сильнѣе, чѣмъ его жалкая мина, видъ хирургическихъ инструментовъ говоритъ гораздо краснорѣчивѣе, чѣмъ всѣ жалобы мучащагося отъ зубной боли. Чтобы живо воспроизвести чьи либо чувства, намъ нужно знать ихъ причину.—Ощущеніе наблюдателя въ общемъ менѣе сильно, чѣмъ ощущеніе наблюдаемаго, пока послѣдній не сдерживаетъ и не опредѣляетъ своего собственнаго чувства, въ виду холодности наблюдателя. Разстояніе между высотой симпатическаго и первоначальнаго ощущенія при различныхъ видахъ чувственнаго движенія весьма различно. Мы съ трудомъ подражаемъ чувствамъ, проистекающимъ изъ тѣлеснаго состоянія, и легко тѣмъ, на происхожденіе которыхъ воздѣйствуетъ сила воображенія. Поэтому мы легче сочувствуемъ надеждѣ и страху, чѣмъ удовольствію и боли. Мы симпатизируемъ ощущеніямъ, пріятнымъ для наблюдателя, наблюдаемаго и даже участниковъ, съ большей готовностью, чѣмъ непріятнымъ, поэтому веселости, любви и благожелательству охотнѣе, чѣмъ печали, ненависти и недоброжелательству. И это относится не только къ моментальнымъ чувствамъ, но преимущественно къ общимъ настроеніямъ, зависящимъ отъ болѣе или менѣе счастливыхъ жизненныхъ условій. Живѣе симпатизируютъ судьбѣ богатаго и знатнаго, чѣмъ бѣднаго и незнатнаго, потому что перваго считаютъ болѣе счастливымъ. Богатство и высокое положеніе главнымъ образомъ потому являются предметомъ всеобщаго стремленія, что ихъ обладатели пользуются преимуществомъ увѣренности въ томъ, что все, доставляющее имъ радость или страданіе, постоянно возбуждаетъ къ тому же самому безчисленное количество постороннихъ лицъ. Корнемъ всякаго честолюбія является желаніе властвовать надъ сердцами окружающихъ людей, побуждать ихъ къ превращенію нашихъ чувствъ въ свои собственныя. Глубочайшій нервъ всякаго счастья состоитъ въ томъ, чтобы сообщить окружающимъ собственныя ощущенія и видѣть послѣднія отраженными какъ будто изъ многочисленныхъ зеркалъ. Маленькія досадности дѣйствуютъ на зрителя часто увеселяюще, большое счастье легко возбуждаетъ его зависть, наоборотъ большое страданіе и небольшая радость постоянно могутъ встрѣтить въ насъ сочувствіе. Поэтому неохотно видятъ брюзгу, всегда находящаго поводъ къ неудовольствію, и съ распростертыми объятіями встрѣчаютъ весельчака, радующагося всякой мелочи и заражающаго окружающихъ своимъ веселіемъ.

Заслуживаетъ удивленія тонкій даръ наблюдательности, съ которой нашъ философъ изслѣдуетъ примитивныя проявленія симпа-

тіи и выводитъ ея законы; но не менѣе изумительна и та ловкость, съ которой онъ изъ обмѣна сочувственныхъ ощущеній выводитъ нравственныя явленія отъ простѣйшихъ до самыхъ запутанныхъ, каковы — моральное сужденіе, нравственный законъ, примѣненіе ихъ къ собственному поведенію, совѣсть. Изъ непроизвольнаго сравненія воображаемаго чувства въ зрителѣ съ первоначальнымъ чувствомъ наблюдаемаго проистекаетъ пріятное или непріятное чувство оцѣнки, сужденіе, признающее или отрицающее цѣнность чувства. Оцѣнка эта можетъ быть хвалебная въ случаѣ гармоніи степени чувства оригинала и копіи, и порицательная, если оригиналъ превосходитъ копію или остается ниже ея. Въ первомъ случаѣ чувственное движеніе соизмѣряется съ вызвавшимъ его объектомъ, во второмъ — оно слишкомъ сильно или слишкомъ слабо. Всегда есть извѣстная средина страсти, въ качествѣ пристойной встрѣчающая одобреніе (уваженіе, любовь или почтеніе). При общественныхъ страстяхъ охотнѣе прощаютъ чрезмѣрность, при личныхъ же и необщественныхъ недостатокъ, поэтому и слишкомъ нѣжнаго судятъ мягче, чѣмъ мстительнаго. Гнѣвъ долженъ быть хорошо обоснованъ и проявляться крайне умѣренно, чтобы возбудить въ наблюдателѣ такую же степень симпатизирующаго нерасположенія. И это потому, что въ такомъ случаѣ симпатія наблюдателя расчленяется между двумя партіями: сочувствіе разгнѣванному ослабляется страхомъ, сочувственнымъ угрожаемому лицу. Наоборотъ при радостныхъ аффектахъ двойственность только усиливаетъ симпатію. Такимъ образомъ сужденіе о пристойности или приличіи основывается на простомъ сочувственномъ ощущеніи аффектовъ дѣйствующаго; сужденіе же о заслугѣ и винѣ кромѣ того коренится также и въ симпатіи дружескаго или враждебнаго чувства возмездія лицу, на которое направляется дѣйствіе. Похвально то дѣйствіе, которое кажется намъ заслуживающимъ благодарности и награды, преступно — заслуживающее порицанія и наказанія. Природа заложила къ намъ въ сердце независимое отъ всякихъ соображеній полезности, непосредственное и инстинктивное одобреніе священнаго закона возмездія. Здѣсь находится пунктъ, на которомъ симпатія изъ чисто созерцательной превращается въ активное влеченіе, и здѣсь мы готовы помочь тому, на кого нападаютъ и обижаютъ, въ его защитѣ и мести.

Постановка себя на мѣсто и въ чувства другого происходитъ взаимно. Наблюдатель старается раздѣлить ощущенія наблюдаемаго, наблюдаемый въ свою очередь старается редуцировать движущіе его аффекты до такой степени, чтобы первому было можно ихъ сооощущать. Въ этихъ обоюдныхъ возбужденіяхъ мы имѣемъ начало двухъ классовъ добродѣтелей: тихаго, любвеобильнаго участія и нѣжности (*sensibility*) и возвышеннаго, возбуждающаго уваженіе самоотреченія и господства надъ собой (*selfcommand*). Однако эти состоянія чувства только тамъ имѣютъ значеніе добродѣтели, гдѣ они выступаютъ съ необыкновенной силой: человѣчность — удивительно тонкое сооощущеніе, величіе души — рѣдкая степень владѣнія собой. Требуемое нравственностью соображеніе съ окружающимъ въ извѣстной степени имѣетъ мѣсто непроизвольно. Опечаленный или веселый бываютъ въ обществѣ равнодушныхъ или съ противоположнымъ настроеніемъ — и ихъ можно счесть за одинаково настроенныхъ. Участіемъ повышается радость и облегчается скорбь. Совершенство человѣческой природы и желаемое Создателемъ согласованіе человѣческихъ чувствъ основываются на томъ, что каждый мало ощущаетъ за себя и много за другихъ, что онъ держитъ въ уздѣ себялюбивыя влеченія и свободно пускаетъ доброжелательныя. Въ этомъ заключается заповѣдь и христіанства и природы. Вмѣстѣ съ этимъ, если съ одной стороны содержаніе нравственнаго закона выводится изъ симпатіи, то съ другой — получается и формальный критерій добра: созерцай свои чувствованія и дѣйствія въ свѣтѣ, въ какомъ они представляются незаинтересованному зрителю. Совѣсть является такимъ зрителемъ, заложеннымъ въ нашей собственной груди. Остается разсмотрѣть еще происхожденіе этой третьей императивной стадіи.

Изъ ежедневнаго опыта въ томъ, что мы обсуждаемъ дѣйствія другихъ и другіе — наши, и изъ желанія встрѣтить одобреніе въ этихъ другихъ появляется привычка подвергать критикѣ наши собственныя дѣйствія. Мы учимся наблюдать себя чужими глазами, даемъ мѣсто въ собственномъ сердцѣ зрителю и судьѣ, усвояемъ себѣ холодное объективное сужденіе о насъ самихъ и слышимъ человѣка, взывающаго внутри насъ самихъ: ты отвѣтственъ за твои намѣренія и поступки. По этому пути мы приходимъ къ возможности побѣждать два большихъ ослѣпляющихъ обмана — страсти, дающей настоящему чрезмѣрную оцѣнку насчетъ будущаго, и себялюбія, дающаго чрезмѣрную оцѣнку насъ самихъ насчетъ другихъ. Отъ этихъ обмановъ незаинтересованный зритель свободенъ: для него настоящее наслажденіе не болѣе желательно, какъ и будущее, для него всѣ люди имѣютъ одинаковую цѣну. Въ дальнѣйшемъ упражненіи самоиспытанія путемъ сравненія подобныхъ случаевъ образуются извѣстныя правила или тезисы о томъ, что такое добро и справедливость. Благоговѣніе предъ этими

всеобщими положеніями называется чувствомъ долга. Послѣдній шагъ состоитъ въ томъ, что мы повышаемъ авторитетъ нравственныхъ правилъ, разсматривая ихъ, какъ Божественныя заповѣди. Къ этому примыкаютъ глубокомысленныя разсужденія о томъ, въ какихъ случаяхъ одобряется дѣйствіе, соображающееся только съ абстрактными правилами и въ какихъ другихъ охотно видятъ кромѣ послѣднихъ и воздѣйствіе естественнаго влеченія, страсти. Негодовать и наказывать должно безъ волненія, а только потому, что этого требуетъ разумъ; наоборотъ благодарнымъ и добродѣтельнымъ должно быть изъ аффекта. Не образцовая та жена, которая исполняетъ свои обязанности только по велѣнію долга, а не изъ склонности. Далѣе къ почтительному исполненію правилъ повсюду, гдѣ послѣднія не совершенно точны, не поддаются опредѣленной формулировкѣ и допускаютъ изъятія, долженъ прійти на помощь естественный вкусъ къ модификаціи и пополненію всеобщихъ правилъ примѣнительно къ отдѣльнымъ случаямъ.

Въ нашемъ очеркѣ хода идей Смитовской моральной философіи пришлось пропустить много глубокаго, заслуживающаго вниманія,— прекрасное выясненіе отношенія доброжелательства и справедливости и массу характеристичныхъ изображеній, напримѣръ, остроумную параллель между гордостью и тщеславіемъ. Въ заключеніе нужно упомянуть вскользь о томъ, что онъ говоритъ о неправильностяхъ моральнаго сужденія. Счастье и успѣхъ оказываютъ вліяніе, вредное для чистоты сужденія. Тѣмъ не менѣе для человѣчества въ цѣломъ на это нужно смотрѣть, какъ на полезное. Мы легче прощаемъ недостатки монарховъ, знатныхъ и богатыхъ и громче прославляемъ ихъ преимущества. Съ моральной точки зрѣнія это несправедливо, однако же имѣетъ и преимущества, такъ какъ побуждаетъ людей къ честолюбію и трудолюбію и поддерживаетъ въ обществѣ порядокъ, который разрушился бы безъ лойяльности и уваженія къ выше стоящимъ. Для большинства людей путь къ счастью совпадаетъ съ путемъ къ добродѣтели. Далѣе, мы цѣнимъ и награждаемъ успѣшно исполненное доброе дѣло выше, чѣмъ не приведенное въ исполненіе дружественное намѣреніе; съ другой же стороны осуждаемъ и наказываемъ задуманный, но неудавшійся гадкій поступокъ мягче, чѣмъ исполненный; мы усчитываемъ въ извѣстной степени также и ненамѣренное добро и зло: все это безразлично является благодѣтельнымъ приспособленіемъ природы, хотя моралистъ и долженъ видѣть въ немъ нравственно не оправдываемый подкупъ сужденія силой внѣш-

няго успѣха или не успѣха, стоящаго внѣ власти дѣйствующаго. Первое не позволяетъ человѣку съ добрыми намѣреніями успокоиться на однихъ только намѣреніяхъ, побуждаетъ его къ напряженію для осуществленія послѣднихъ, — человѣкъ созданъ для дѣятельности. Вторая неправильность предохраняетъ насъ отъ инквизиторскаго сыска о намѣреніяхъ; а вѣдь и невиннѣйшій можетъ попасть подъ самое тяжелое подозрѣніе. Этой непослѣдовательности ощущенія мы обязаны тѣмъ необходимымъ юридическимъ положеніемъ, что можно наказывать только за дѣянія, а не за намѣренія; сужденіе о послѣднихъ Богъ сохранилъ самъ себя. Третья неправильность, по которой нанесшій вредъ безъ всякаго намѣренія кажется намъ хотя и невиновнымъ, но все же долженствующимъ покаяться и вознаградить за вредъ, — полезна въ томъ отношеніи, что побуждаетъ каждаго къ осторожности. Соотвѣтственная же ошибка, благодаря которой мы благодарны ненамѣренному благодѣтелю, напр., передающему намъ хорошее извѣстіе, по меньшей мѣрѣ безвредна. Каждое основаніе является достаточнымъ для изъявленія дружественнаго чувства и проступка.

Нельзя въ краткихъ чертахъ указать отношеніе моральной теоріи Адама Смита къ его политической экономіи. Его заслуга относительно первой заключается въ своеобразномъ сопоставленіи всего сдѣланнаго его предшественниками и въ подготовленіи Кантовскихъ воззрѣній, поскольку послѣднее было возможно на англійской эмпирической почвѣ. Его незаинтересованный наблюдатель былъ предшественникомъ Кантовскихъ категорическихъ императивовъ.

Всѣ появившіяся въ Англіи послѣ Смита этическія ученія слѣдуетъ безъ исключенія отнести къ эклектизму. Это относится къ Фергюсону (основы моральной философіи 1769, нѣмецкій переводъ Гарве), къ Палею (1785) и къ шоттландской школѣ (Д. Стюартъ 1793). Новый поворотъ даетъ только утилитаризмъ Бентама.

4. Теорія познанія.

Беркли.

Ирландецъ Джорджъ Беркли (1685—1753), епископъ Клойнскій *), такъ относится къ Локку, какъ Спиноза къ Декарту. Онъ

*) An essay towards a new teory of vision 1709, A treatise concerning the principles of human knowlcedge 1710, Three dialogues between Hylas and Philo-

замѣчаетъ незаконченность и противорѣчія, оставленныя предшественникомъ, и видитъ, что съ этимъ зломъ ничего не подѣлаешь мелкими поправками и искусственными вспомогательными гипотезами. Онъ возвращается къ основной идеѣ, принимаетъ ее серьезнѣе ея творца и путемъ болѣе строгаго ея проведенія получаетъ новую картину міра. Слѣдующіе пункты Локковскаго ученія требовали прогресса. Локкъ объявляетъ, что наше познаніе не идетъ далѣе нашихъ представленій и что истина заключается въ согласіи идей между собой, а не съ вещами. Едва высказанное — это положеніе было уже нарушено. Вопреки ограниченію знанія одними представленіями Локкъ устанавливаетъ еще познаніе (хотя не внутреннихъ свойствъ, но все же) качествъ и силъ и „сенситивную“ достовѣрность существованія вещей внѣ насъ. Нужно сказать наоборотъ, что нѣтъ первичныхъ свойствъ, которыя существовали бы и въ насъ и внѣ насъ. Протяженіе, движеніе и непроницаемость, на которыя указываютъ, какъ на таковыя, только субъективныя состоянія въ насъ въ такой же степени, какъ и цвѣтъ, теплота и сладость. Непроницаемость не болѣе, какъ чувство сопротивленія, представленіе о немъ, которое, само собой, нигдѣ быть не можетъ кромѣ чувствующаго духа. Протяженіе, величина, разстояніе и движеніе суть не просто ощущенія (мы видимъ только краски, безъ всякихъ количественныхъ опредѣленій), но отношенія, которыя въ мышленіи мы присоединяемъ къ чувственнымъ (вторичнымъ) качествамъ, и безъ нихъ мы не можемъ представить послѣднихъ. Уже ихъ относительность воспрещаетъ смотрѣть на нихъ, какъ на нѣчто объективное. Тѣлесныя субстанціи, воспѣтые философами носители свойствъ, не только не извѣстны, но ихъ и вовсе не существуетъ. Всеобщая матерія — слово безъ смысла, отдѣльныя тѣла — ничего болѣе, какъ соединеніе представленій въ насъ самихъ. Если отвлечь отъ вещи всѣ чувственныя свойства, то отъ нея ничего и не останется. Наши идеи являются не только единственнымъ подлежащимъ нашему познанію, но и единственно существующимъ. Кромѣ духовъ и ихъ представленій ничего не существуетъ. Только духи являются дѣятельными существами, недѣлимыми субстанціями; только они имѣютъ истинное существованіе, существованіе же тѣлъ (какъ несамостоятельныхъ, неподвижныхъ, измѣнчивыхъ и постоянно

nous 1713, Alciphron or the minute philosopher 1732, противъ свободныхъ мыслителей, сочиненія 1784. Полное собраніе въ четырехъ томахъ издано Фразеромъ 1871 г. Главное сочиненіе «О принципахъ человѣческаго познанія» переведено на нѣмецкій языкъ Ибервегомъ для Кирхмановской «библіотеки» 1869.

только производимыхъ существъ) состоитъ только въ томъ, что они кажутся духамъ, представляются ими. Немыслящее, слѣдовательно, пассивное существо не можетъ ни быть субстанціей, ни возбуждать въ насъ представленія. Идеи, создаваемыя не нами самими, являются продуктами духа высшаго, чѣмъ мы. Такимъ образомъ устраняется вторая непослѣдовательность, пропущенная Локкомъ, который отнялъ у тѣла активную силу и приписалъ ее только духу и тѣмъ не менѣе допустилъ возможность воздѣйствія перваго на второй. Если внѣшнее чувство должно быть способностью возбуждаться къ представленію подъ вліяніемъ внѣшнихъ предметовъ, — то такого чувства нѣтъ. Третій пунктъ, въ которомъ Локкъ довольно далеко отсталъ отъ своего преемника, относится къ распространенному въ Англіи номинализму. Локкъ вмѣстѣ со своими предшественниками утверждалъ, что все дѣйствительное индивидуально, и всеобщая сущность находится только въ отвлекающемъ разумѣ. Беркли дѣлаетъ въ этомъ направленіи шагъ впередъ,—послѣдній возможный; онъ отрицаетъ возможность абстрактныхъ представленій: какъ всѣ существа— отдѣльныя вещи, такъ и всѣ идеи—отдѣльныя представленія.

Беркли видитъ задачу своей жизни въ опроверженіи этихъ двухъ основныхъ заблужденій, т. е. принятія всеобщихъ понятій въ нашемъ разумѣ и вѣры въ существованіе внѣшняго тѣлеснаго міра внѣ разума. Эти заблужденія являются главнымъ источникамъ отрицанія Бога, сомнѣнія и разногласія въ философіи. Первое заблужденіе обусловливается языкомъ. Мы употребляемъ слова, обозначающія нѣсколько предметовъ; изъ этого сочли возможнымъ заключить о существованіи у насъ представленій, соотвѣтствующихъ объему этихъ словъ и заключающихъ въ себѣ только тѣ признаки, которые согласно встрѣчаются во всѣхъ одинаково называемыхъ предметахъ. Этого на самомъ дѣлѣ нѣтъ *). Мы говоримъ о многихъ вещахъ, которыхъ не можемъ представить, имена не всегда соотвѣтствуютъ идеямъ. Опредѣленіе слова трехугольникъ (фигура, ограниченная тремя прямыми линіями) является требованіемъ, котораго никогда не можетъ точно выполнить наше представленіе. Трехугольникъ, представляемый нами всегда либо прямоугольный, либо остроугольный, а отъ абстрактнаго понятія должно требовать, чтобы онъ въ представленіи былъ и то и

*) Популярный философъ Энгель написалъ статью «о реальности всеобщихъ понятій», направленную противъ отрицанія Беркли этихъ понятій (Сочиненія Энгеля, т. 10). На эту статью обратилъ вниманіе Либманъ «Анализъ дѣйствительности» 2 изд., стр. 473.

другое вмѣстѣ, а также и ни тѣмъ ни другимъ. Слово „человѣкъ“ обнимаетъ мужчинъ и женщинъ, дѣтей и стариковъ, представить же человѣка мы можемъ только, какъ индивидуума опредѣленнаго пола и возраста. Несмотря на это, мы въ состояніи вполнѣ надежно оперировать съ этими непредставляемыми, но полезными сокращеніями и изъ отдѣльныхъ представленій развивать истины, имѣющія значеніе не только для этихъ представленій. Это происходитъ такимъ образомъ, что при обозначеніи не принимаются во вниманіе тѣ качества, которыми представленіе отличается отъ одноименныхъ. Въ такомъ случаѣ одно представленіе заступаетъ мѣсто всѣхъ остальныхъ, обозначающихся тѣмъ же словомъ. Представительствующая идея не всеобща, но имѣетъ значеніе всеобщей. Такимъ образомъ разъ на опредѣленномъ трехугольникѣ представлено положеніе, что сумма угловъ въ трехугольникѣ равна двумъ прямымъ, то мнѣ не надо доказывать этого относительно каждаго другого трехугольника. И это потому, что безразличны не только цвѣтъ и величина трехугольника, но также и другія его отличія; прямоугольный ли онъ или тупоугольный или остроугольный, равносторонній, равнобедренный или разносторонній — объ этомъ можно не упоминать въ доказательствѣ, такъ какъ все это на послѣднее никакого вліянія не имѣетъ. Абстракція только и есть въ этомъ смыслѣ. При созерцаніи индивидуума Павла, я могу обратить свое вниманіе исключительно на признаки общіе ему со всѣми людьми или со всѣми живыми существами. Однако невозможно отдѣлить эти общія свойства и представить ихъ внѣ индивидуальныхъ особенностей. Самонаблюденіе показываетъ, что мы не имѣемъ никакихъ общихъ понятій, а разумъ — что мы ихъ имѣть и не можемъ: было бы противорѣчиво мыслить въ представленіи вмѣстѣ противоположныя составныя части. Не можетъ ни существовать ни быть представленнымъ ни движеніе вообще, ни быстрое ни медленное, ни всеобщее протяженіе, ни большое ни малое, ни абстрактная матерія безъ чувственныхъ особенностей.

Беркли называетъ матеріалистической гипотезой принятіе существованія въ мірѣ тѣлъ внѣ воспринимающаго разума и независимыхъ отъ его представленій. Эта гипотеза, во-первыхъ, излишня, такъ какъ обстоятельства, къ выясненію которыхъ она должна служить, точно также хорошо или еще лучше объясняются безъ ея помощи. Во-вторыхъ, эта гипотеза и ошибочна, такъ какъ заключаетъ въ себѣ противорѣчивую мысль, будто можетъ существовать не воспринимаемый предметъ и будто ощущеніе или идея являются ко-

піями чего-то, что не есть ни ощущеніе ни идея. Единственными объектами разума являются идеи. Чувственныя свойства (бѣлый, сладкій) не болѣе, какъ субъективныя состоянія души, чувственныя же вещи—комплексъ ощущеній. Если для ощущеній и нуженъ субстанціальный носитель, такъ это отнюдь не внѣшняя вещь, которая не представляетъ и не представляется, а душа, воспринимающая ощущеніе. Отдѣльныя или связанныя съ объектами идеи не могутъ существовать въ другомъ мѣстѣ, кромѣ нашего духа, бытіе чувственныхъ вещей равняется ихъ восприниманію *(esse est percipi)*. Я вижу свѣтъ, чувствую тепло и соединяю такое ощущеніе зрѣнія и осязанія въ субстанцію огня, потому что я знаю по опыту, что эти ощущенія всегда сопровождаютъ и объявляютъ другъ о другѣ *). Принятіе „предмета“ внѣ представленія совершенно безполезно. Зачѣмъ Богу создавать міръ реальныхъ тѣлъ внѣ разума, если они не переходятъ въ разумъ, не копируются (не представлены) его представленіями, не могутъ создать въ немъ идей, потому что сами не представляютъ и не активны? Представленія не означаютъ ничего другого, кромѣ самихъ себя, т. е. впечатлѣній субъекта. Спрашивать ли далѣе, откуда они происходятъ?

Къ ошибочной вѣрѣ въ реальность матеріальнаго міра привело людей то обстоятельство, что достовѣрныя идеи въ противоположность остальнымъ не подчинены нашему произволу. Отъ представленій фантазіи, которыя мы можемъ вызывать и измѣнять по желанію, ощущенія отличаются ихъ большей силой, живостью, отчетливостью, постоянствомъ, правильнымъ порядкомъ и согласованіемъ и наконецъ тѣмъ, что они проявляются безъ нашего воздѣйствія и неотстранимо. Если мы не сами создаемъ эти идеи, то должна быть ихъ внѣшняя причина. Эта же послѣдняя можетъ быть только существомъ, надѣленнымъ волей и мышленіемъ. Безъ воли оно не могло бы быть активнымъ и воздѣйствовать на меня; не имѣя же представленій, оно не могло бы передать ихъ и мнѣ. Далѣе въ виду многообразія и правильности нашихъ ощущеній дѣйствующее на насъ существо должно обладать безконечнымъ могуществомъ и разумомъ. Образы воображенія исходятъ отъ насъ самихъ, реальныя воспріятія отъ Бога. Связующее цѣлое Боговоздѣйствуемыхъ идей мы называемъ

*) Огонь, который я вижу, вовсе не причина боли, которую я ощущаю при приближеніи. Видимая наружность свѣченія только признакъ, предостерегающій насъ не приближаться. Глядя въ микроскопъ, я вижу иной предметъ, а не тотъ, что невооруженными глазами. Два лица никогда не видятъ одинъ и тотъ же предметъ, а только имѣютъ одинаковое ощущеніе.

природой, постоянный же порядокъ ихъ послѣдовательности — закономъ природы. Въ неизмѣнности Божественнаго дѣйствія и планомѣрной гармоніи творенія мудрость и благость Всемогущаго открывается яснѣе, чѣмъ въ поражающихъ исключительныхъ дѣйствіяхъ. Слыша человѣка говорящимъ, изъ этой его дѣятельности мы заключаемъ о его существованіи. Въ какой степени менѣе мы должны сомнѣваться въ существованіи Бога, говорящаго намъ изъ тысячъ произведеній природы!

Естественныя или созданныя идеи, запечатлѣнныя въ насъ Богомъ, являются снимкомъ вѣчныхъ идей, которыя онъ самъ представляетъ, но не помощью пассивныхъ чувствъ, а своимъ творческимъ разумомъ. При этомъ въ утвержденіи, что вещи существуютъ въ зависимости отъ представленія, подразумѣваются не отдѣльные разумы, а всѣ разумы. Мой глазъ ушелъ съ извѣстнаго предмета, но послѣдній все-таки продолжаетъ существовать и по прекращеніи моего воспріятія — именно въ разумѣ другихъ людей или Вездѣсущаго. Беркли дѣйствительно склоняется къ пантеистическому завершенію этихъ мыслей въ духѣ Гелинекса и Мальбранша*), какъ и слѣдовало ожидать. Все существуетъ только своимъ причастіемъ къ единому, остающемуся, все обнимающему духу; отдѣльные духи по существу одинаковы со всеобщимъ разумомъ, только они менѣе совершенны, ограничены и не чисто активны, тогда какъ Богъ—разумъ безо всякой пассивности. Въ концѣ концовъ Богъ воздѣйствуетъ на все, но не на свободныя и на злыя дѣйствія людей. Свободы воли нельзя отбрасывать ради тѣхъ противорѣчій, въ которыя запутываетъ принятіе этой свободы, — непонятное есть и въ математическихъ понятіяхъ движенія и безконечности. Въ натурфилософіи Беркли болѣе склоняется на сторону телеологическаго созерцанія, а не математическаго. Послѣднее можетъ открыть только правильность явленій, но не ихъ дѣйствующія конечныя причины. Чувство и опытъ ознакомляютъ насъ только съ теченіемъ явленій, единственный надежный руководитель къ истинѣ и знанію только разумъ, открывающій намъ царство при-

*) А. Колье доказалъ, что и изъ раціоналистическаго исходнаго пункта можно прійти къ тѣмъ же выводамъ, какъ Беркли изъ эмпирическаго. Колье, примыкая къ Мальбраншу и продолжая его идеалистическія тенденціи, независимо отъ Беркли составилъ ученіе о несуществованіи и невозможности внѣшняго міра. Однако онъ переработалъ свое ученіе только по появленіи главнаго сочиненія Беркли и съ ссылкой на послѣдняго (Универсальный ключъ 1713). Общее воззрѣніе и аргументы слѣдующіе: существованіе означаетъ быть представленнымъ Богомъ, созданіе реальнаго міра тѣлъ внѣ идеальнаго въ Богѣ и внѣ чувственныхъ ощущеній въ насъ было бы излишнимъ кругомъ по пути и т. д.

чинъ, духовнаго. Разумъ не ощущаетъ, чувство не познаетъ. О чуждыхъ намъ разумахъ мы имѣемъ только понятіе, но не (чувственную) идею, мы воспринимаемъ не ихъ самихъ, а только ихъ дѣятельность; по послѣдней мы заключаемъ, что у нихъ души подобны нашей, нашъ же собственный духъ мы познаемъ путемъ непосредственнаго самовосприятія.

Рядомъ съ неустрашимостью, съ какой Беркли проводитъ свой спиритуализмъ, явственно проявляется и усиліе освободить свою противоматеріалистическую доктрину отъ наружнаго вида парадоксальности и показать ея полное согласіе съ пониманіемъ здраваго человѣческаго разсудка; даже и обыкновенный человѣкъ не прійдетъ никуда, какъ къ реальности своихъ ощущеній; раздѣленіе представленія и объекта — изобрѣтеніе философовъ. Нельзя признать Беркли въ данномъ случаѣ невиннымъ въ софистической игрѣ двухсмысленнымъ въ дѣйствительности понятіемъ „представленіе". Подъ нимъ Брекли понимаетъ то, что представляетъ душа (ея внутренній непосредственный объектъ), популярное же сознаніе подъ этимъ словомъ разумѣетъ то, благодаря чему душа представляетъ свой объектъ. Дѣйствительность представленія въ насъ нѣчто другое, чѣмъ представленіе дѣйствительнаго, точно также и дѣйствительность представляемаго внѣ насъ и само представленіе. Это утверждаетъ здравый человѣческій разсудокъ, Беркли же отрицаетъ. Какъ бы тамъ ни было, но это было большой заслугой—изъять существованіе предметовъ внѣ представленій, вещей самихъ по себѣ, изъ сферы само собой разумѣющагося и отнести его къ проблематичному. Мы никогда не выходимъ изъ круга нашихъ представленій, и если мы даже установляемъ вещь, какъ основу и предметъ нашего представленія, то и въ такомъ случаѣ это мысль, представленіе. Намъ встрѣтятся еще двѣ формы идеализма—у Лейбница и Фихте. Оба согласны съ Беркли въ въ томъ отношеніи, что только духовныя существа активны, только активныя дѣйствительны, бытіе же неактивныхъ вещей состоитъ въ томъ, что онѣ представляются. Однако Беркли допускаетъ, что каждое отдѣльное представленіе конечныхъ духовъ вызывается извнѣ безконечнымъ духомъ; у Лейбница представленія являются массой зародышей, которые Богъ изначала и сразу заложилъ монадамъ и которые индивидуумъ развиваетъ до сознанія; наконецъ у Фихте они — несознанныя произведенія дѣйствующаго въ отдѣльныхъ духахъ абсолютнаго *я*. Такимъ образомъ для двухъ первыхъ столько же міровъ, сколько отдѣльныхъ духовъ, и для ихъ согласованія у Беркли выставляется

послѣдовательное воздѣйствіе Бога, у Лейбница — его Промыселъ. У Фихте существуетъ только одинъ міръ, такъ какъ абсолютное находится не внѣ отдѣльныхъ духовъ, а является силой, одинаково дѣйствующей во всѣхъ ихъ.

Юмъ

Давидъ Юмъ родился въ 1711 г. въ Эдинбургѣ и тамъ же умеръ въ 1776 г. Занимая съ 1752 по 1757 г. постъ библіотекаря въ своемъ родномъ городѣ, Юмъ получилъ поводъ къ написанію своей исторіи Англіи (1754—1762). Въ теченіе своего перваго пребыванія во Франціи онъ написалъ свое главное сочиненіе — трактатъ о человѣческой природѣ, нашедшій себѣ однако не много читателей. Позднѣе онъ переработалъ первую часть его въ опытъ о человѣческомъ разумѣ (1748), вторую часть—въ диссертацію о страстяхъ и третью — въ изслѣдованіе о принципахъ морали *). Эти и другіе его опыты встрѣтили повсюду такое одобреніе, что во второе прибываніе во Франціи (1763 — 1766, въ качествѣ секретаря лорда Гэртфорда) его уже встрѣчали, какъ знаменитаго во всемъ мірѣ философа. Послуживши далѣе младшимъ статсъ-секретаремъ въ министерствѣ иностранныхъ дѣлъ, онъ вышелъ въ отставку и поселился въ родномъ городѣ.

Усилія Юма, какъ и Беркли, были направлены на улучшеніе Локковской теоріи познанія. Въ этомъ случаѣ онъ идетъ во многихъ отношеніяхъ такъ же далеко, какъ и Беркли, въ другихъ же—значительно дальше послѣдняго. Соглашаясь съ ультраноминализмомъ Беркли, оспаривавшаго возможность абстрактныхъ идей, Юмъ не идетъ за нимъ до отрицанія внѣшней дѣйствительности, наоборотъ, послѣдовательнѣе проводитъ его указаніе, что непосредственное впечатлѣ-

*) Три части вышедшаго въ 1739—1740 г. «Treatise on human nature» были передѣланы подъ заглавіями «Of the understanding», «Of the passions», «Of morals». Изъ пяти томовъ его «опытовъ» первый содержитъ «Essays moral, political and literary» (1741—1742), второй—«Enquiry concerning human understanding» 1748, нѣмецкій переводъ Кирхмана 1869, третій—«Enquiry concerning the principles of morals» 1751, нѣмецкій переводъ Мазарика 1883, четвертый «Political discourses» 1752 и пятый (1757)—«Four dissertations», между ними диссертація о страстяхъ и появившаяся впервые въ 1755 г. «Natural history of religion». Послѣ смерти Юма появились его автобіографія 1777, діалоги о естественной религіи 1779 (нѣмецкій переводъ Паульсена 1877) и двѣ небольшія статьи о самоубійствѣ и безсмертіи души 1783. Философскія сочиненія изданы 1827 г. Изъ работъ о Юмѣ слѣдуетъ упомянуть премированное сочиненіе Іодля 1872 и книгу Гэксли 1879.

ніе содержитъ менѣе, чѣмъ ему приписывается (мы зрѣніемъ, напримѣръ, воспринимаемъ только цвѣтъ, а не разстояніе), а также положеніе, отрицающее надежность познанія природы, что нѣтъ никакой причинной связи между явленіями. Наконецъ Юмъ доводитъ до отрицательнаго конца вопросъ о субстанціи,—для группы качествъ вовсе не нужно какого либо носителя и потому нужно отрицать субстанціальность и тѣлесныхъ и нематеріальныхъ существъ. Однако были пункты въ Локковской философіи и кромѣ затронутыхъ Беркли, которые, по мнѣнію Юма, нуждались въ пополненіи. Противоположность знанія разума и опыта понимается рѣзче, связыванье представленій отнимается у произвола разума и подчиняется власти психологическихъ законовъ, наконецъ выставляется различеніе внѣшняго и внутренняго опыта; первому изъ нихъ приписывается пріоритетъ, такъ какъ нужно имѣть внѣшнія ощущенія, прежде чѣмъ начать, размышляя, сознавать ихъ, какъ внутреннія явленія. Оба одинаково важны и перекрещиваются между собой. Признаетъ Юмъ также и различіе воспріятій и представленій—изъ нихъ вторыя предполагаются первыми.

Всякій согласится съ весьма важнымъ различіемъ между дѣйствительными наличными ощущеніями и простыми впечатлѣніями о бывшихъ прежде или имѣющихъ быть. Это различіе состоитъ въ большей силѣ, живости и свѣжести ощущеній. Поэтому хотя эти два класса состояній (напр., представленіе нарисованнаго и воспріятіе дѣйствительнаго ландшафта, гнѣвъ и мысль о гнѣвѣ) различаются только количественно, однако едва ли есть опасность смѣшать ихъ: самое сильное представленіе всегда остается ниже самаго слабаго воспріятія. Дѣйствительныя внутреннія и внѣшнія ощущенія можно назвать впечатлѣніями, болѣе же слабые образы памяти или фантазіи, которые они оставляютъ по своемъ исчезновеніи, — идеями. Такъ какъ ничто не можетъ проникнуть въ душу иначе, какъ черезъ эти двѣ двери внѣшняго или внутренняго опыта, то нѣтъ такой идеи, которая не произошла бы изъ одного или нѣсколькихъ впечатлѣній. Возможность заблужденія происходитъ вслѣдствіе того, что фантазія и разумъ многоразлично сопоставляютъ, разчленяютъ и преобразуютъ доставленные чувствами и отзывающіеся въ памяти элементы. Скрытый, а потому и опаснѣйшій, видъ заблужденія состоитъ въ томъ, что идею относятъ не къ тому впечатлѣнію, копіей котораго она является. Понятіе о субстанціи и причинности суть примѣры такого фальшиваго отнесенія.

Представленія комбинируются внѣ свободы, чисто механически, по опредѣленнымъ правиламъ, которыя въ концѣ концовъ сводятся къ

тремъ фундаментальнымъ законамъ ассоціаціи. Идеи ассоціируются 1) по ихъ сходству (и ихъ контрасту), 2) по ихъ близости во времени или пространствѣ, 3) по ихъ причинной связи. На дѣйствіи перваго закона, на непосредственномъ или посредственномъ познаніи равенства, различія, сродства, противоположности и количественныхъ отношеній представленій, основывается математика, на второмъ законѣ—науки о природѣ и человѣкѣ въ ихъ описательной и экспериментальной частяхъ, наконецъ на третьемъ — религія, метафизика и часть физики и морали, превышающая простое наблюденіе. Теорія познанія установляетъ границы человѣческаго разума и степень достовѣрности упомянутыхъ наукъ.

Предметомъ человѣческаго мышленія и изслѣдованія являются либо отношенія представленій либо факты. Къ первому классу относятся объекты математики. Они аналитичны (т. е. въ предикатѣ заключаютъ только такіе признаки, которые содержатся уже въ субъектѣ и ничего новаго къ нему не прибавляютъ) и относятся только къ возможнымъ, а не дѣйствительнымъ отношеніямъ. Въ силу этого ихъ познаніе имѣетъ наглядную или доказательную достовѣрность. Только положенія о величинѣ и числѣ можно открыть a priori путемъ чистаго мышленія, безъ отнесенія къ реальному существованію, и доказать ихъ по невозможности противоположнаго. Математика—единственная демонстративная наука.

О достовѣрности фактовъ судятъ по собственнымъ ощущеніямъ или, въ случаѣ недостаточности свидѣтельства нашихъ чувствъ и нашей памяти, по заключеніямъ отъ другихъ фактовъ. Эти опытныя доказательства совсѣмъ другого рода, чѣмъ математическія доказательства разума; всегда можно мыслить противоположность данному факту—напримѣръ, утвержденіе, что солнце завтра не взойдетъ, никакого логическаго противорѣчія въ себѣ не заключаетъ. По этому такія доказательства, какъ бы ни было велико наше убѣжденіе въ ихъ справедливости, строго говоря, даютъ только вѣроятность. Рекомендуется при этомъ выдѣлить особый видъ выводовъ изъ опыта, надежность которыхъ не встрѣчаетъ никакого сомнѣнія кромѣ какъ со стороны философа; этотъ видъ занимаетъ середину между ненадежными вѣроятностями и демонстративной истиной (*demonstrations — proofs — probabilities*). Всѣ заключенія отъ фактовъ къ фактамъ основываются на отношеніи причинности. Откуда же мы получаемъ познаніе о причинѣ и слѣдствіи?—не изъ мышленія a priori. Чистый разумъ можетъ только разчленять понятія на ихъ составныя

части, но не привносить въ нихъ новые предикаты. Его сужденія всѣ аналитичны, синтетическія же сужденія основываются на опытѣ. Къ послѣднему классу относятся и сужденія о причинности, такъ какъ слѣдствіе совершенно отлично отъ причины,—ни оно не заключается въ ней, ни она въ немъ. Никто не выведетъ изъ неизвѣстнаго ранѣе явленія, изъ какихъ причинъ оно произошло и какія слѣдствія вызвало. Отъ пламени мы заключаемъ къ теплотѣ, отъ хлѣба—къ питанію, потому что и то и другое мы очень часто воспринимаемъ въ пространственной и временной связи. Но также и опытъ даетъ намъ не все, чего мы достигаемъ. Онъ показываетъ только сосуществованіе и послѣдовательность явленій и событій; сужденіе, что движеніе тѣла стоитъ въ причинной связи съ движеніемъ другого тѣла, утверждаетъ болѣе, чѣмъ только ихъ сосѣдство во времени и пространствѣ; оно выражаетъ, что первое не только предшествуетъ второму, но и вызываетъ его, второе слѣдуетъ не только *за* первымъ, но и *изъ* перваго. Лента, связующая два явленія, сила, вызывающая второе явленіе изъ перваго, необходимая связь между этими двумя явленіями не воспринимается, она присоединяется къ воспріятію мышленіемъ, подкладывается подъ него *). Что же побуждаетъ и оправдываетъ насъ въ томъ, что мы ощущаемую нами послѣдовательность во времени превращаемъ въ причинную, вмѣсто „есть“ подставляемъ „должно“ и объясняемъ наблюденную фактическую связь, какъ никогда не наблюдавшуюся необходимую?.

Не всякая любая пара явленій, слѣдующихъ другъ за другомъ связана причинами, а только такая, въ которой связь явленій воспринималась неоднократно. Странность здѣсь заключается въ томъ, что мы по многократно повторенному наблюденію извѣстныхъ предметовъ предполагаемъ судить также и объ отношеніи другихъ подобныхъ и о дальнѣйшемъ отношеніи этихъ самыхъ предметовъ. Я десять разъ видѣлъ, что извѣстное яблоко падаетъ на землю, и изъ этого заключаю, что и всѣ яблоки, разъ ихъ отдѣлятъ отъ дерева, падаютъ на землю, что это такъ всегда было и до вѣчности будетъ; но одинаково можно мыслить, что они полетятъ и на небо. Гдѣ промежуточный членъ между положеніями: „Я нашелъ, что такая-то вещь всегда связана съ такимъ-то слѣдствіемъ“ и „я предполагаю,

---

*) Еще до Юма скептикъ Глэнвиль (1636—1680) признавалъ слабость понятія причинности. Сама причинность не воспринимаема, мы заключаемъ о ней изъ постоянной послѣдовательности двухъ явленій и никакъ не можемъ доказать правильность такого превращенія послѣдовательности въ причину.

что такая-то и всѣ подобныя вещи связаны съ подобными слѣдствіями“? Такое предположеніе о равенствѣ настоящаго и прошедшаго и о тождествѣ слѣдствій, вызываемыхъ тождественными причинами, имѣетъ чисто психологическое основаніе. Въ силу законовъ ассоціаціи видъ предмета или явленія живѣйшимъ образомъ вызываетъ въ памяти образъ другого предмета или явленія, которыхъ мы часто наблюдали связанными съ первыми; это невольно заставляетъ насъ и въ этотъ разъ ждать его наступленія. Понятіе причинной связи коренится въ чувствѣ (внутреннемъ побужденіи къ переходу отъ одного представленія къ другому), а не на уразумѣніи; оно является произведеніемъ силы воображенія, а не разума. Изъ привычки видѣть въ связи два явленія (солнечный свѣтъ и теплоту) проистекаетъ психическое побужденіе мыслить объ одномъ при воспріятіи другого и, забѣгая впередъ чувствъ, ожидать его наступленія. Теперь можно сказать, копію какого впечатлѣнія представляетъ идея причинной связи: лежащее въ ея основѣ представленіе есть вошедшій въ привычку переходъ отъ представленія вещи къ ея постоянному спутнику. Поэтому идея причинности имѣетъ чисто субъективное значеніе, а не объективное, какъ ей приписываютъ. Нельзя рѣшить, соотвѣтствуетъ ли чувствуемой необходимости представленія реальная необходимость явленія. Въ жизни мы на этотъ счетъ не сомнѣваемся, для науки же убѣжденіе въ одноформенности природы всегда является только (хотя и въ высокой степени) вѣроятнымъ убѣжденіемъ. Совершенную достовѣрность даетъ только доказательство на основахъ разума или непосредственный опытъ. Необходимая же связь между причиной и слѣдствіемъ, предполагаемая нами, не можетъ быть ни демонстрированной ни испытанной въ ощущеніи.

Если всѣ заключенія опыта основываются на понятіи причинности, а это послѣднее находитъ себѣ опору только въ привычкахъ представленія, то отсюда слѣдуетъ, что всякое познаніе природы, выходящее за предѣлы голой фактичности, — не знаніе (ни демонстративное, ни фактическое), а только вѣра *). Вѣроятность вѣры въ закономѣрность явленія растетъ съ каждымъ новымъ подтвержденіемъ основывающихся на ней предположеній, она возвышается, но, какъ указано, никогда не достигаетъ абсолютной достовѣрности. Несмотря

*) Отъ вѣры, какъ вида познанія (belief), отличается вѣра религіозная (faith). Первой въ «опытѣ» приписывается (этого нѣтъ въ «Enquiry») также убѣжденіе во внѣшнемъ существованіи воспринимаемаго. Къ этому впослѣдствіи примкнулъ Якоби. Религіозная вѣра отнесена къ откровенію.

на это, заключенія изъ опыта вполнѣ заслуживаютъ довѣрія и совершенно достаточны для практической жизни, и цѣлью предшествующаго скептическаго изложенія было вовсе не колебаніе вѣры—только глупецъ или безумный можетъ серьезно сомнѣваться въ неизмѣнности природы — но только выясненіе, что въ концѣ концовъ это всетаки только вѣра, а не доказуемое или фактическое знаніе. Наше сомнѣніе должно установить границы между знаніемъ и вѣрой и разрушить ту безусловную достовѣрность, которая мѣшаетъ изслѣдованію, а не помогаетъ ему. Въ этомъ мы должны почитать мудрое приспособленіе природы, вручившей регулированіе нашихъ мыслей и вѣру въ объективную цѣнность нашего предвидѣнія не слабому, непостоянному, лѣнивому и обманчивому разуму, а побудительному инстинкту. Въ жизни и дѣйствіяхъ надъ нами господствуетъ, вопреки всѣмъ сомнѣніямъ скептическаго разума, естественное влеченіе.

Въ раннемъ сочиненіи Юма рядомъ съ этой разрушающей критикой понятія причинности находится выдержанное въ томъ же духѣ разсужденіе о понятіи субстанціи, оно не перешло въ сокращенное изложеніе сочиненія. Впечатлѣніями воспринимаются не субстанціи, а только состоянія и дѣятельности. Неизвѣстное что-то, которое имѣетъ свойства или къ которому относятся послѣднія, является излишней фикціей нашей силы воображенія. Постоянное тождество аттрибутовъ отнюдь не требуетъ идентичнаго ихъ носителя. Вещь ничего болѣе, какъ сумма свойствъ, для которыхъ мы, видя ихъ постоянное сосуществованіе, прилагаемъ особенное названіе. Идея субстанціи, подобно идеѣ причинности имѣетъ свою основу въ субъективной привычкѣ, которую мы ошибочно объективируемъ. Впечатлѣніе, изъ котораго она проистекаетъ, есть внутреннее воспріятіе, что наше представленіе остается одинаковымъ при многократномъ ощущеніи одной и той же группы признаковъ (всегда, когда я вижу сахаръ, я дѣлаю одно и то же, именно соединяю свойства бѣлаго цвѣта, сладкаго вкуса, твердости и такъ далѣе), другими словами, впечатлѣніе тождественнаго соединенія идей. Ошибочна идея субстанціи въ томъ отношеніи, что мы относимъ ее не къ внутренней дѣятельности представленія, къ которой она въ дѣйствительности относится, а къ внѣшней группѣ свойствъ, и дѣлаемъ изъ нея реальный постоянный субстратъ послѣднихъ. Вмѣстѣ съ матеріальными субстанціями отпадаютъ также и духовныя. Душа или духъ ничего болѣе въ сущности, какъ сумма всѣхъ внутреннихъ состояній, собраніе представленій, проходящихъ въ ней безпрестаннымъ и закономѣрнымъ теченіемъ;

она похожа на сцену, на которой изображаются чувства, воспріятія, мысли, волевыя акты, при чемъ сама сцена не видна. Постоянная самость или *я* не воспринимается, какъ субстратъ представленій, она не даетъ никакого неизмѣннаго впечатлѣнія. Только частое повтореніе одинаковыхъ рядовъ представленій и постепенность измѣненія нашихъ идей, легко смѣшиваемая съ постоянствомъ, приводятъ насъ къ принятію идентитета личности. Такимъ образомъ лишенная субстанціальности душа не можетъ имѣть притязанія на безтѣлесность и безсмертіе, и самоубійство теряетъ характеръ запрещеннаго *).

Можетъ ли въ концѣ концовъ Юмъ быть названъ скептикомъ **)? Онъ не отрицалъ значенія математическихъ доказательствъ и фактической истины опыта; въ первомъ случаѣ онъ мыслитъ раціоналистически, во второмъ эмпирически, точнѣе сенсуалистически. Къ эмпирической наукѣ о природѣ и духѣ, поскольку она идетъ дальше констатированія обстоятельствъ къ построенію закономѣрной связи и къ предвидѣнію будущаго, — онъ относится, какъ полускептикъ или пробабилистъ. Привычка для него является надежнымъ руководителемъ жизни, хотя она приводитъ только къ вѣроятности; абсолютное знаніе здѣсь недостижимо, но и не необходимо. Онъ совершенно отрицательно относится къ метафизикѣ, какъ къ воображаемой наукѣ о сверхъестественномъ. Если опытному доказательству обезпечена только достаточная для вѣры вѣроятность, то оно должно имѣть не только въ своемъ исходномъ пунктѣ хорошо констатированный фактъ (впечатлѣніе или образъ памяти), но также должно и своимъ конечнымъ пунктомъ держаться въ предѣлахъ возможнаго опыта. Граница подлежащаго опыту является вмѣстѣ съ тѣмъ и границей познаваемаго. Заключеніе о безсмертіи души и о существѣ Бога не болѣе, какъ пустое остроуміе и ослѣпленіе. По знаменитымъ заклю-

*) Срав Essays on suicide and the immortality of the soul 1783, впрочемъ принадлежность ихъ Юму абсолютно не установлена.

**) Юмъ самъ отмѣчаетъ въ «Essay» свой исходный пунктъ, какъ умѣренный или академическій скептицизмъ въ противоположность съ одной стороны къ картезіанскому, который надѣется черезъ сомнѣніе достигнуть несомнѣннаго, съ другой—черезмѣрнаго пироновскаго, который ослабляетъ стремленіе къ изслѣдованію. Этотъ умѣренный скептицизмъ требуетъ только того, чтобы мы противостояли склонности къ неосторожнымъ выводамъ, считали при сужденіи своимъ долгомъ обдуманность и осторожность и при изслѣдованіи держались въ границахъ областей, доступныхъ нашему познанію, т. е. областей математики и эмпирическихъ фактовъ. Въ «treatise» Юмъ склоняется къ болѣе острому скепсису и распространяетъ свое сомнѣніе, напр., на достовѣрность геометріи. Срав. Э. Гриммъ «Къ исторіи проблемы познанія» 1890, стр. 559 и слѣд.

чительнымъ словамъ „Essay“ всѣ книги, содержащія въ себѣ что-либо другое кромѣ точныхъ изслѣдованій о величинѣ, числѣ и фактическомъ существовованіи, заслуживаютъ того, чтобы быть брошенными въ огонь. Въ виду такого ограниченія познанія точно измѣримымъ и заключающимся въ опытѣ и также въ виду положенія, рѣзко различающаго положительныя данныя (непосредственные факты воспріятія) и прибавки мышленія, должно согласиться съ тѣми, которые отмѣчаютъ Юма, какъ отца новѣйшаго позитивизма (Фолькельтъ, „Опытъ и мышленіе“ 1886, стр. 105).

Юмъ, какъ религіозный философъ, является завершителемъ и разрушителемъ деизма. По тремъ тезисамъ деистовъ религія, ея происхожденіе и ея истина суть объекты научнаго изслѣдованія; религія имѣетъ свое первоначало въ разумѣ и сознаніи долга; естественная религія—старѣйшая, положительныя религіи суть ея вырожденіе или возстановленіе. Изъ этихъ трехъ тезисовъ Юмъ принимаетъ первый и отбрасываетъ послѣдніе. Религія можетъ соотвѣтствовать или противорѣчить разуму, но не проистекаетъ изъ него. Она основывается на человѣческой природѣ, но не на разумной ея сторонѣ, а на чувственной, не на спекулятивной жаждѣ знанія, а на практическихъ потребностяхъ, не на созерцаніи природы, а на боязливомъ или радостномъ ожиданіи измѣнчивыхъ случаевъ человѣческой жизни. Опасеніе и надежда относительно будущихъ событій заставляютъ насъ предполагать невидимыя силы въ качествѣ управителей нашей судьбой и заботиться о ихъ благорасположеніи. Перемѣнчивость счастія указываетъ на многочисленность боговъ; склонность находить во всемъ насъ самихъ придаетъ имъ человѣческія свойства; сильное впечатлѣніе отъ всего чувственнаго вызываетъ отнесеніе божественнаго могущества къ видимымъ вещамъ; аллегорическое изображеніе и обожествленіе выдающихся людей завершаютъ политеизмъ. Онъ, а не монотеизмъ, былъ первоначальной религіей. Юмъ утверждаетъ это, какъ фактъ для историческихъ временъ и какъ хорошо обоснованное предположеніе для доисторическихъ. Кто думаетъ, что человѣчество начало съ совершенной религіи, становится въ затрудненіе, какъ ему объяснить затемненіе истины; онъ приписываетъ не зрѣлымъ временамъ совершенство употребленія разума, которымъ они едва ли обладали; съ ростомъ же образованія, по его мнѣнію, заблужденіе должно увеличиваться, — въ этомъ заключается противорѣчіе постоянно наблюдаемому прогрессу исторіи къ лучшему. Философское познаніе Бога является очень позднимъ продуктомъ зрѣ-

лаго мышленія; также монотеизмъ въ качествѣ народной религіи, при всемъ согласіи его верховнаго положенія съ выводами философіи, произошелъ отнюдь не изъ разумнаго обсужденія, а изъ тѣхъ же самыхъ неразумныхъ мотивовъ, какъ и многобожіе. Его происхожденіе изъ политеизма совершается такимъ образомъ: верховный богъ (король боговъ или національный богъ-покровитель) страхомъ и соревнующей лестью своихъ поклонниковъ превращается въ единаго, безконечнаго, духовнаго міровладыку. Однако при тупости суевѣрной массы это утонченное представленіе не надолго остается чистымъ: чѣмъ возвышеннѣе мыслится верховное божество, тѣмъ настоятельнѣе дѣлается потребность поставить между нимъ и людьми посредниковъ и полубоговъ, болѣе близкихъ и родственныхъ къ человѣческой природѣ молящихся. Позднѣе религія снова очищается, и такимъ образомъ исторія религіи показываетъ постоянную смѣну низшихъ и высшихъ формъ.

Отнявши у теизма преимущество первоначальности, Юмъ отнимаетъ у него также и славу лучшей во всѣхъ отношеніяхъ религіи. Онъ отличается отъ политеизма къ своей невыгодѣ въ томъ отношеніи, что онъ нетерпимѣе, что онъ дѣлаетъ своихъ приверженцевъ боязливыми и подвергаетъ ихъ вѣру сильному испытанію своими непонятными догмами; одинаковъ же онъ съ политеизмомъ въ томъ, что большинство изъ его вѣрующихъ ставятъ глупыя тайны, фантазію и соблюденіе безполезныхъ обычаевъ выше добродѣтели.

„Естественная исторія религіи“ далеко превосходитъ труды деистовъ попыткой разъяснить религію не раціоналистически, а психологически и исторически и отдѣлить ее совершенно отъ знанія путемъ отнесенія къ практической области; она оставляетъ открытымъ вопросъ о возможности философскаго познанія Бога. „Разговоры о естественной религіи“ сильно понижаютъ эту надежду. Краснорѣчивѣйшее доказательство разумности міроосновы, телеологическое, — только гипотеза, имѣющая большія слабости, и ей можно противопоставить много другихъ гипотезъ, въ такой же мѣрѣ вѣроятныхъ. Міръ конеченъ, при всемъ своемъ порядкѣ и цѣлесообразности наполненъ недостатками и несказуемыми бѣдствіями. Отъ него никакъ нельзя заключать къ безконечной, совершенной, единой причинѣ, къ всемогущему, мудрому, милостивому божеству. Одиннадцатая глава „Enquiry“ прибавляетъ къ этому, что не установлено, можно ли открытой причинѣ приписывать другія качества, кромѣ необходимыхъ для объясненія наблюдаемаго слѣдствія. Десятая глава установляетъ, что

нѣтъ ни одного чуда, которое бы доказывалось достаточнымъ числомъ свидѣтелей, заслуживающихъ довѣрія по своему образованію и честности, и которому бы не противопоставлялось съ болѣе сильной вѣроятностью большое число противоположныхъ опытовъ и свидѣтельствъ. Коротко, разумъ не въ состояніи ни достичь надежныхъ заключеній о существѣ Бога, ни понять истину христіанской религіи и сопровождающихъ ее чудесъ. Не подлежащее опыту не можетъ быть доказано и познано; въ него можно только вѣрить. Длящееся чудо въ самомъ себѣ переживаетъ тотъ, кого его вѣра побуждаетъ къ согласію съ вещами, противорѣчащими опыту и привычкѣ.

Юмъ никогда не отрицалъ существованія Бога, никогда прямо не спорилъ съ откровеніемъ. Его послѣднее слово было сомнѣніе и недостовѣрность. Совѣтъ запрещать разуму говорить въ религіозныхъ вещахъ и отдаваться во власть инстинкта и всеобщаго мнѣнія былъ конечно данъ менѣе серьезно и менѣе соотвѣтствовалъ природѣ философа, чѣмъ другой совѣтъ—бѣжать отъ раздора различныхъ видовъ суевѣрія въ спокойныя, хотя и темныя, страны философіи,—естественно, скептической. Оригинальность и величіе Юма въ этой области состоитъ въ генетическомъ обозрѣніи историческихъ религій. Для него онѣ— заблужденія, но заблужденія естественныя, основанныя на существѣ человѣка, бредъ лихорадочнаго больного, происхожденіе и теченіе котораго онъ изслѣдуетъ съ пугающимъ хладнокровіемъ и безстрастнымъ интересомъ оперирующаго врача.

Въ моральной философіи *) Юмъ является эмпирикомъ, но не скептикомъ. Законы человѣческой природы точно такъ-же можно изслѣдовать путемъ опыта, какъ и законы внѣшней природы; наблюденіе и анализъ обѣщаютъ въ этой важнѣйшей, но до сихъ поръ пренебрегаемой вѣтви знанія еще большіе успѣхи, чѣмъ въ физикѣ. Если знаніе и мнѣніе можно отнести къ ассоціативной игрѣ идей, а весь запасъ представленій—къ первоначальнымъ впечатлѣніямъ и вывести первыя изъ вторыхъ, то воля и дѣйствія людей представляются выводомъ изъ механическаго стремленія страстей, которыя въ свою очередь относятся далѣе къ первоначальнымъ принципамъ. Конечныя побужденія всякаго дѣйствія суть удовольствіе или неудовольствіе; мы обязаны имъ нашими представленіями о добрѣ и несчастьи. Непосредственныя слѣдствія этихъ первоначальныхъ элементовъ суть прямыя страсти: стремленіе и отвращеніе (или склонность и несклонность), радость и печаль, страхъ и надежда. При извѣстныхъ обстоя-

*) Срав. Г. Гижицкій «Этика Д. Юма» 1878.

тельствахъ изъ нихъ происходятъ непрямыя страсти: гордость и малодушіе, любовь и ненависть (вмѣстѣ съ уваженіемъ и презрѣніемъ); первыя бываютъ въ томъ случаѣ, если объекты желаній — непосредственно связаны съ нашимъ *я*, вторыя же — если удовольствіе и неудовольствіе возбуждаются преимуществами или недостатками другихъ. Съ любовью и ненавистью постоянно соединяется готовность къ дѣйствію, доброжелательность или зложелательность, гордость же и смиреніе — чистыя, сами въ себѣ постоянныя, неактивныя движенія чувства.

Всѣ нравственные феномены—воля, моральное сужденіе, совѣсть и добродѣтель—не простыя и первоначальныя данныя, а наоборотъ, сложной произвольной природы—они всѣ вообще суть продукты правильнаго взаимовоздѣйствія страстей. При такомъ воззрѣніи конечно не можетъ быть и рѣчи о свободѣ воли. Кто возражаетъ детерминизму, что добродѣтели и пороки ни похвальны ни достойны порицанія, если они непроизвольны и необходимы, — тому можно указать на то одобреніе, которое всюду оказывается красотѣ и таланту; они ставятся въ заслугу, хотя вовсе не зависятъ отъ нашей воли. Только теологическая и юридическая законническая точка зрѣнія основала всякія заслуги на свободѣ воли, древніе же философы безъ всякихъ сомнѣній говорили объ интеллектуальныхъ добродѣтеляхъ.

Опредѣляющія основы воли Юмъ видитъ не въ представленіяхъ, какъ всѣ его предшественники и современники, а въ чувствахъ. Сокративъ права разума въ теоретическомъ отношеніи въ пользу привычки и инстинкта, Юмъ дѣлаетъ то же и въ практической области: холодный разумъ, судящій только объ истинномъ и ложномъ,—недѣятельная способность, — онъ никогда не можетъ наполнить насъ удовольствіемъ или желаніемъ извѣстнаго предмета, никогда самъ не можетъ быть мотивомъ. Только не прямо, при помощи склонности, можетъ онъ имѣть вліяніе на волю. Абстрактныя отношенія представленій и факты — совершенно для насъ безразличны, пока они не получаютъ цѣнность въ чувствахъ своимъ отношеніемъ къ состоянію нашего духа. Говоря о побѣдѣ разума надъ страстями, говорятъ въ сущности о побѣдѣ одной страсти надъ другой и, именно, спокойной надъ бурной. То, что въ жизни называется разумомъ, въ сущности только одинъ изъ упомянутыхъ всеобщихъ аффектовъ, которые (какъ напр., любовь къ жизни) направляютъ нашу волю къ отдаленному благу, не вызывая замѣтнаго безпокойства въ чувствѣ. Подъ страстью обыкновенно понимаются только бурныя возбужденія, производящія замѣтную спутанность въ душѣ и требующія для своего происхожденія извѣстную близость предмета. Называютъ прилежнымъ „по разуму“ того, кого дѣлаетъ трудолюбивымъ спокойное влеченіе къ пріобрѣтенію денегъ. Ошибаются считающіе всѣ бурныя страсти сильными, а спокойныя — слабыми. Превосходство спокойныхъ аффектовъ составляетъ сущность душевной силы.

Такимъ образомъ разумъ деградированъ отъ повелителя воли до положенія раба страстей, точно также отнимается у него сужденіе о справедливомъ и несправедливомъ. О моральныхъ различіяхъ судитъ чувство пріятнаго и непріятнаго. Мы составляемъ о дѣйствіяхъ людей непосредственное сужденіе: доброе намъ нравится, злое не нравится. Видъ добродѣтели радуетъ, видъ порока отталкиваетъ. Поэтому добродѣтельно—дѣйствіе или качество духа, возбуждающее въ наблюдателѣ пріятное незаинтересованное чувство одобренія. Каковы тѣ дѣйствія, на долю которыхъ выпадаетъ такое всеобщее одобреніе, и какъ объясняется это одобреніе, даваемое имъ зрителями?

Мы одобряемъ тѣ свойства характера, которыя непосредственно пріятны и полезны либо самому лицу, либо другимъ. Есть четыре класса похвальныхъ свойствъ; для ихъ обладателя пріятны (еще не принимая во вниманіе ихъ полезности для него и другихъ) веселость, достоинство характера, бодрость, самоувѣренность и доброжелательство; для другихъ непосредственно пріятны скромность, добронравіе, вѣжливость и остроуміе; для насъ самихъ полезны сила воли, прилежаніе, бережливость, тѣлесная сила, разсудокъ и другія духовныя способности. Четвертый классъ обнимаетъ высочайшія добродѣтели, полезныя для другихъ свойства—доброжелательство и справедливость. Удовольствіе и польза повсюду масштабъ заслуги. Монашескія добродѣтели смиренія и воздержанія не приносятъ удовольствія и пользы ни обладателю, ни обществу, и потому разумный человѣкъ не признаетъ ихъ похвальными.

Сведши такимъ образомъ нравственную оцѣнку дѣйствій къ его слѣдствіямъ, нельзя было конечно обойтись при моральномъ сужденіи безъ помощи разума, такъ какъ только онъ можетъ выяснить намъ слѣдствія такого дѣйствія. Однако онъ недостаточенъ для того, чтобы опредѣлять нашу похвалу или порицаніе. Только чувство можетъ насъ побудить давать благодѣтельному или полезному успѣху преимущество предъ вреднымъ. Чувство это очевидно не что иное, какъ радость о счастьи людей и неудовольствіе отъ ихъ бѣдствія, короче—симпатія. Посредствомъ силы фантазіи мы переносимся въ чужія со-

стоянія и переживаемъ удовольствіе и страданіе другихъ. Что дѣлаетъ ихъ недовольными, радостными и гордыми, наполняетъ и насъ такими же ощущеніями. Изъ привычки посредствомъ симпатіи судить морально дѣйствія другихъ и видѣть, какъ наши собственныя обсуждаются другими, развивается другая привычка—постоянно бодрствовать надъ нами самими и созерцать наши настроенія и поступки съ точки зрѣнія чужого блага. Эта привычка называется совѣстью. Родственна съ ней любовь къ славѣ, заставляющая насъ постоянно спрашивать: какимъ будетъ казаться наше поведеніе въ глазахъ окружающихъ.

Внутри четвертаго и важнѣйшаго класса соціальныхъ добродѣтелей Юмъ различаетъ естественныя добродѣтели — человѣчности и доброжелательства и искусственныя — справедливости и вѣрности. Первыя проистекаютъ изъ врожденной симпатіи къ благу другихъ; послѣднія, наоборотъ, не выводятся изъ естественной страсти, инстинкта любви къ людямъ; онѣ являются продуктомъ размышленія и искусства и имѣютъ свою причину въ общественномъ соглашеніи.

Кромѣ благотворности дѣйствія для одобренія его наблюдателями требуются еще двѣ вещи: чтобы дѣйствіе было признакомъ характера, постояннаго настроенія и чтобы оно проистекало не изъ себялюбивыхъ основаній. Послѣднее налагаетъ на Юма обязательство доказать, что дѣйствіе дѣйствительно исходитъ изъ незаинтересованнаго доброжелательства, что самоотрицающіеся аффекты тайнымъ образомъ не выходятъ изъ себялюбія. Можно привести только одинъ изъ тысячи примѣровъ благожелательства, при которыхъ не идетъ рѣчь ни о какомъ видимомъ интересѣ: мы желаемъ счастья нашего друга, хотя бы и не имѣли никакого намѣренія быть участниками этого счастья. Человѣческое себялюбіе представлялось въ слишкомъ чрезмѣрномъ видѣ, и выводящіе изъ него всѣ дѣйствія дѣлаютъ ошибку въ томъ отношеніи, что смотрятъ на непремѣнныя слѣдствія добродѣтели — наслажденіе самоодобреніемъ и уваженіемъ другихъ — какъ на единственные ея мотивы. Изъ того, что добродѣтель въ видѣ добавки даетъ внутреннее удовлетвореніе и восхваляется другими, еще не слѣдуетъ, чтобы она имѣла мѣсто только ради этихъ пріятныхъ слѣдствій. Себялюбіе — влеченіе вторичное и вообще для его происхожденія необходимо предшествіе первичныхъ влеченій. Сначала нужно испытать, что удовлетвореніе такого первоначальнаго влеченія (напр., честолюбіе) доставляетъ удовольствіе, и ужъ затѣмъ только оно можетъ стать предметомъ сознательнаго рефлективнаго стремленія къ наслажденію или эгоизму. Кто по природѣ не честолюбивъ, тому никакого наслажденія власть не доставитъ; честолюбивый же не потому желаетъ славы, что она доставляетъ ему наслажденіе, — наоборотъ, слава потому доставляетъ ему удовольствіе, что онъ ея желаетъ. Естественное влеченіе, направляющееся непосредственно на объектъ, безъ знанія и предвидѣнія послѣдующаго удовольствія, является первымъ по времени, и только изъ его удовлетворенія можетъ развиться себялюбивая рефлексія относительно ожидаемаго наслажденія. Подобно влеченію къ славѣ дѣло стоитъ и съ благожелательствомъ. Оно заложено въ организаціи нашего чувства, какъ влеченіе первоначальное и направленное непосредственно на счастіе другихъ. Сначало нужно, чтобы оно воздѣйствовало и чтобы его проявленія были вознаграждены самоудовлетвореніемъ, уваженіемъ, благодарностью и взаимностью; только тогда возможно побужденіе къ повторенію доброжелательныхъ дѣйствій, въ виду ожиданія такихъ пріятныхъ послѣдствій. Но все же первоначальный мотивъ не есть эгоистическій разсчетъ на полезныя послѣдствія. Мщеніе можетъ развиться изъ силы страсти такъ горячо, что забываются всякія соображенія о собственномъ покоѣ и безопасности; точно также можно развить любовь къ людямъ до такихъ предѣловъ, что она часто заставитъ насъ забывать наши собственные интересы. Болѣе того: соціальныя влеченія, какъ доказалъ Шэфтсбюри, сильнѣе всѣхъ остальныхъ, и рѣдко можно встрѣтить человѣка, въ которомъ сумма доброжелательныхъ влеченій не превышала бы сумму влеченій себялюбивыхъ.

Въ отрывкѣ о справедливости Юмъ полемизируетъ противъ теоріи договора. Право, собственность и святость обѣщаній возникаютъ впервые въ обществѣ, а не въ государствѣ. Государство и власть только дѣлаютъ болѣе строгой обязательность соблюденія договора, но отнюдь не создаютъ ея. Право происходитъ изъ соглашенія, но не изъ формальнаго договора, и изъ молчаливаго согласія, изъ чувства общественнаго интереса; это же согласіе въ свою очередь выростаетъ изъ первоначальной склонности жить въ обществѣ. Необщественное и безправное естественное состояніе только фикція философовъ, его никогда не существовало, люди всегда были общественными, по меньшей мѣрѣ всѣ они родились въ обществѣ семьи и не знаютъ болѣе ужаснаго наказанія, чѣмъ одиночество. Государства же произошли не изъ произвольнаго акта, а коренятся въ исторіи. Спорный вопросъ между Гоббсомъ и Юмомъ позднѣе былъ такъ разрѣшенъ Кантомъ: государство хотя исторически и не произошло изъ договора, тѣмъ не менѣе вполнѣ

позволительно и полезно смотрѣть на него съ точки зрѣнія договора, какъ регулятивной идеи.

Еще только одинъ разъ—въ Гербертѣ Спенсерѣ—англійская нація выставила умъ такой всеобъемлющей силы, какимъ былъ Давидъ Юмъ. Онъ и Локкъ образуютъ высшіе пункты англійскаго мышленія. Они вмѣстѣ съ тѣмъ представляютъ и національные типы въ томъ отношеніи, что съ равной силой въ нихъ проявились двѣ основныя склонности англійской мысли — ясность разсудка и практическій смыслъ. Въ Локкѣ обѣ онѣ работаютъ примирительно другъ съ другомъ и другъ въ другѣ. Въ Юмѣ уже этотъ мирный союзъ разрушается, общая работа прекращается, каждая изъ двухъ требуетъ неограниченныхъ правъ, и начинается болѣзненое раздвоеніе между наукой и жизнью. Разумъ непреоборимо ведетъ къ сомнѣнію, къ уразумѣнію собственной слабости; жизнь же требуетъ убѣжденія. Сомнѣвающійся не можетъ дѣйствовать, дѣйствующій не можетъ знать. Положимъ, въ замѣнъ недостаточнаго знанія подставляютъ обоснованную на инстинктѣ вѣру, но это не разрѣшеніе задачи, а только подстановка по необходимости, не исцѣленіе, а констатированіе болѣзни. Величіе Юма состоитъ не въ томъ, что онъ проповѣдывалъ сдержанность враждующимъ партіямъ, изгонялъ сомнѣвающійся разумъ въ комнату ученаго и ограничивалъ жизнь вѣрой въ вѣроятность: это величіе заключается въ силѣ его духа, умѣвшаго воздерживаться отъ навязывавшихся противорѣчій и вмѣсто поспѣшнаго и удобнаго посредничества отрѣшавшагося отъ одного стремленія, пока другое не сдѣлаетъ свои требованія вполнѣ обоснованными, совершенно и безпощадно доказанными. Отъ другихъ скептиковъ Юмъ отличается тѣмъ, что основныя положенія ученія о природѣ и тезисы религіи онъ не только объявляетъ ненадежнымъ заблужденіемъ, но и считаетъ ихъ необходимыми заблужденіями; онъ остроумно выводитъ ихъ происхожденіе изъ закономѣрнаго движенія душевной жизни. Во всякомъ случаѣ историческое значеніе Юма основывается въ сущности на скепсисѣ. На родинѣ философа его скепсисъ возбудилъ въ шотландской школѣ реакцію здраваго человѣческаго разсудка, въ Германіи же помогъ величайшему уму разорвать цѣпи догматической дремоты и обратиться къ критическому дѣлу.

Шотландская школа.

Ассоціативная психологія Пристлея, идеализмъ Беркли и скептицизмъ Юма являются прямыми выводами Локковскаго предположенія, что не вещи, а представленія суть непосредственные предметы мышленія и что сужденія или знанія происходятъ изъ связи первоначальныхъ единичныхъ идей. Абсурдность выводовъ доказываетъ невѣрность предпосылки. Истинная философія не можетъ противорѣчить здравому человѣческому разсудку. Не правильно смотрѣть на разумъ, какъ на чистый листъ бумаги, на которой опытъ заноситъ отдѣльныя буквы; неправильно, будто сравнивающій разсудокъ сопоставляетъ потомъ эти разрозненные элементы въ сужденія; неправильно относить къ представленію убѣжденіе въ существованіи предмета, какъ результатъ размышленія: элементы, на которые нашъ анализъ разлагаетъ познавательные акты, отнюдь не являются первоначальными, изъ которыхъ они происходятъ. Первое—не изолированная идея, а сужденія, сами по себѣ очевидныя положенія разума, составляющія часть данной намъ Богомъ духовной конституціи. Вѣра (*belief*) въ дѣйствительность предмета дана намъ непосредственно вмѣстѣ съ ощущеніемъ, ощущеніе служитъ порукою присутствія внѣшней вещи и опредѣленныхъ ея свойствъ; оно впрочемъ не есть образъ этого свойства, а только признакъ чего-то, отнюдь не похожаго на это свойство.

Такова исходная точка основателя Шотландской школы Томаса Рида *). Въ этомъ можно признать въ равной степени и возобновленіе общихъ понятій Герберта и перенесеніе выставленной моралистами и эстетиками врожденной способности сужденія изъ практической въ теоретическую область; здравый человѣческій разсудокъ—такое же первоначальное чувство къ истинѣ, какъ „вкусъ" Шэфтсбюри и Гутчесона—естественное чувство къ доброму и прекрасному. Ридъ (а позднѣе его Якоби) указываетъ, что знаніе, выведенное посредствомъ заключеній, — знаніе непосредственное, что всякій выводъ и доказательство предполагаютъ прочныя, не подлежащія доказательству, непосредственно достовѣрныя основныя истины. Основныя сужденія или принципы здраваго человѣческаго разсудка находятся путемъ наблюденія (эмпирическій раціонализмъ); они истинны только для насъ, но не сами по себѣ. При ихъ установленіи должно избѣгать двухъ опасностей: можно возвести въ аксіомы случайные взгляды или въ силу чрезмѣрной потребности единства слишкомъ ограничить число са-

*) Ридъ (1710—1796) состоялъ профессоромъ въ Абердинѣ и Глазго. «Изслѣдованіе о человѣческомъ разумѣ по принципамъ здраваго человѣческаго разсудка» (*common sense*) относится къ 1764; «опыты объ интеллектуальныхъ и активныхъ силахъ человѣка» (1785 и 1788) собраны подъ общимъ заглавіемъ *Essays on the powers of the human mind*. Сочиненія изданы въ 1804 г.

моочевидныхъ положеній. Самъ Ридъ оказывается въ этомъ случаѣ экономнѣе своихъ учениковъ. Онъ различаетъ два класса, основанія необходимыхъ и случайныхъ или фактическихъ истинъ. Въ качествѣ основъ необходимыхъ истинъ онъ приводитъ рядомъ съ аксіомами логики и математики грамматическіе, эстетическіе, моральные и метафизическіе принципы (къ послѣднимъ относятся *положенія:* внѣшнія качества принадлежатъ тѣлесной, а внутреннія—духовной субстанціи; все происходящее должно имѣть причину). Принциповъ, лежащихъ въ основѣ нашего фактическаго знанія, Ридъ устанавляетъ двѣнадцать, при чемъ замѣтно уваженіе къ сомнѣнію Беркли и Юма. Важнѣйшіе изъ принциповъ гласятъ: сознаваемыя мной состоянія дѣйствительны; мое мышленіе—порука существованія моего *я*; моя память свидѣтельствуетъ объ идентичности моей личности: вещи таковы, какъ мы ихъ воспринимаемъ; мы имѣемъ извѣстную власть надъ нашими дѣйствіями; другіе люди имѣютъ жизнь и разумъ; авторитетъ другихъ имѣетъ извѣстное знаніе; въ теченіи природы имѣетъ мѣсто согласованіе между тѣмъ, что происходило раньше и что происходитъ теперь.

Эта теорія приглашаетъ лѣниво возлежать на постели здраваго человѣческаго разсудка и забыть о всякой серьезной работѣ надъ философскими проблемами, тѣмъ не менѣе она встрѣтила всеобщее и продолжительное сочувствіе; его можно объяснить тѣмъ, что послѣ энергическаго напряженія, котораго Юмъ требовалъ отъ себя и отъ своихъ читателей, наступило всеобщее утомленіе. Вмѣстѣ съ установленіемъ непогрѣшимости сознанія профановъ такъ счастливо начатое ученіе о познаніи было быстро отставлено въ сторону; наоборотъ эмпирическое изученіе души при старательномъ изученіи внутренней жизни путемъ самонаблюденія встрѣтило сочувствіе. Джемсъ Бэтти въ своей книгѣ „О сущности и неизмѣнности истины вопреки софистикѣ и скептицизму“ 1770, основываясь на положеніи, что мудрость никогда не можетъ противорѣчить природѣ и что истина все то, чему заставляетъ насъ вѣрить наша природа, съ чѣмъ слѣдовательно всѣ согласны, продолжаетъ полемику съ Юмомъ, въ своихъ же меньшихъ статьяхъ трактуетъ о памяти и фантазіи, сказкѣ и романѣ, о дѣйствіи музыки и поэзіи, о смѣхѣ, о возвышенномъ и т. д. Если Бэтти предпочиталъ психологическіе и эстетическіе вопросы, то Джемсъ Освальдъ (1772) въ вопросахъ вѣры аппелировалъ къ *common sense*, который онъ описываетъ, какъ инстинктивную способность сужденія объ истинномъ и ложномъ. Самый

выдающійся между послѣдователями Рида—Дугальдъ Стюартъ *), достроившій ученіе учителя и въ нѣкоторыхъ пунктахъ его модифицировавшій. Ученіе Рида и Стюарта было сближено съ ученіемъ Юма Томасомъ Броуномъ (1778—1820), котораго высоко ставили Милль, Спенсеръ и Бенъ. Философія шотландской школы долгое время была въ почетѣ въ Англіи и во Франціи, гдѣ ею пользовались, какъ орудіемъ противъ матеріализма.

Въ видѣ прибавленія можно упомянуть о началахъ психологической эстетики у Генри Ома (братъ Д. Юма, 1696—1782) и Эдмунда Бэрка (1728 — 1797) **). Омъ является въ этикѣ послѣдователемъ Гутчесона и охотно пересыпаетъ свои эстетическіе взгляды примѣрами изъ Шекспира. Красота (глав. III), кажется, сама привходитъ въ предметъ, на самомъ же дѣлѣ она только слѣдствіе, „вторичное“ качество, подобно краскѣ не что иное, какъ представленіе въ душѣ, „такъ какъ говорятъ, что предметъ прекрасенъ не по какому другому основанію, какъ только по тому, что онъ кажется прекраснымъ зрителю.“ Красота проистекаетъ изъ правильности, пропорціональности, порядка и простоты, — качествъ, которыя принадлежатъ также возвышенности (глав. IV), но въ общемъ не такъ для нея существенны, такъ какъ она удовлетворяется низшею ихъ степенью. Прекрасное возбуждаетъ тихія, радостныя движенія чувствъ, возвышенное же—радостныя, но не сладкія и мирныя, а сильныя и болѣе серьезныя ощущенія. Объясненія Бэрка идутъ глубже. Онъ выводитъ противоположность возвышеннаго и прекраснаго изъ двухъ основныхъ влеченій человѣческой природы — стремленія къ самосохраненію и общественности. Противное первому производитъ на душу сильное и страшное впечатлѣніе, благопріятствующее же второму — слабое, но пріятное впечатлѣніе. Ужасное дѣйствуетъ на насъ услаждающе (сначала удручающе, затѣмъ же возвышающе), если оно только представляется, страданіе же и опасность намъ не грозятъ,—это и есть возвышенное. Прекрасно наоборотъ вливающее намъ склонность и нѣжность безъ нашего желанія обладать ими. Для возвышеннаго необходимо извѣстное величіе, для прекраснаго — из-

*) Стюартъ былъ профессоромъ въ Эдинбургѣ; его «Элементы философіи человѣческаго разума» изданы 1792—1827; собраніе сочиненій издано Гамильтономъ 1854—1858.

**) Омъ—«Основы критики» 1762 нѣмецкій переводъ Мейнгарда, новое изданіе по четвертому изданію оригинала 1772. Бэркъ — «Философское изслѣдованіе о происхожденіи нашихъ идей возвышеннаго и прекраснаго» 1756, нѣмецкій переводъ Гарве 1773.

вѣстная незначительность. Расположеніе къ нимъ обоимъ основывается на тѣлесныхъ явленіяхъ. Умѣренный страхъ дѣйствуетъ на нервы благодѣтельно-возбуждающе, а тихое впечатлѣніе прекраснаго — успокоительно. Потрясеніе отъ перваго и возстановленіе отъ второго полезны для здоровья и поэтому ощущаются, какъ удовольствіе.

ГЛАВА ШЕСТАЯ

Французское просвѣщеніе.

Въ послѣднее десятилѣтіе XVII вѣка Франція уступила Англіи руководящую роль въ философіи. Если Гоббсъ преисполнился въ Парижѣ духомъ картезіанской и галилеевской философіи, если точно также Бэконъ, Локкъ и еще Юмъ не безъ пользы посѣтили Францію,— то теперь французскіе мыслители привозятъ свои слова изъ Англіи. Монтескье и Вольтеръ, возвратившіеся изъ Англіи одновременно (1729), знакомятъ современниковъ съ идеями Локка. Идеи эти жадно схватываются, съ логической неустрашимостью по французскому образу мышленія шагъ за шагомъ развиваются до крайнихъ выводовъ и въ этой рѣзкой формѣ переносятся чрезъ ученые и образованные кружки въ народъ. Въ англійскомъ характерѣ нѣтъ ни этого стремленія къ смѣлымъ ниспровергающимъ заключеніямъ, ни такого агитаторскаго существа. Локкъ соединяетъ со своей на половину сенсуалистической теоріей познанія раціоналистическую этику; Ньютонъ видитъ въ механической физикѣ опасность для убѣжденій набожнаго чувства; деисты трактовали прибавки положительной религіи болѣе какъ излишній баластъ, чѣмъ какъ ненавистную нелѣпость; Болингброкъ желаетъ по крайней мѣрѣ умолчать предъ народомъ просвѣтительныя идеи, которыя онъ развивалъ высшему обществу. Такія остановки въ пунктахъ, дальнѣйшее движеніе отъ которыхъ грозитъ стать опаснымъ для нравственности, дѣлаетъ честь больше моральному, чѣмъ логическому характеру философовъ. При перенесеніи во Францію былъ сорванъ крючекъ, державшій на запорѣ здравый смыслъ англичанъ отъ смѣлости мышленія; была разрублена стѣна, раздѣлявшая ученія о познаніи и нравственности, философію природы и религіи: сенсуализмъ изъ теоретической области проникаетъ въ практическую, и механическое воззрѣніе изъ максимы физическаго

объясненія превращается въ метафизическое міровоззрѣніе атеистическаго характера. Натурализмъ хочетъ проникнуть повсюду; если познаніе происходитъ изъ чувствъ, то и нравственность можетъ имѣть свои корни только въ себялюбіи; кто допускаетъ изслѣдованіе природы только по механическимъ причинамъ, тому не надо выставлять за первоисточникъ вещей и начало движенія какую либо разумную, цѣлесообразно дѣйствующую силу; онъ не имѣетъ права говорить о свободной волѣ, безсмертной душѣ и творящемъ мірѣ божествѣ. Далѣе указаніе Бэйля, что церковное ученіе во всѣхъ пунктахъ противорѣчитъ разуму, вопреки религіозной тенденціи самого философа, дѣйствовало враждебно для религіи; наконецъ государственное и общественное положеніе побуждало къ полному разрыву со всѣмъ существующимъ; въ силу этого перевезенныя черезъ каналъ философскія системы и отечественныя отношенія одинаково влекли къ революціонному завершенію новыхъ мыслей; это завершеніе и явилось въ объемлющемъ выраженіи въ атеистической библіи барона Гольбаха—„Системѣ природы“ 1770. Движеніе начинается съ середины тридцатыхъ годовъ столѣтія, когда Монтескье начинаетъ завоевывать права гражданства для политики Монтескье, Вольтеръ—для Локковской теоріи познанія и натурфилософіи Ньютона, рекомендованной еще Мопертюи. 1748 годъ приноситъ, одновременно съ „опытомъ“ Юма, главное сочиненіе Монтескье и „Человѣкъ—машина“ Ламетри. Въ то время какъ начатая въ 1751 г. „Энциклопедія“, герольдъ эпохи просвѣщенія, приближается къ концу (1772 и 1780), Кондильякъ (1754) и Бонне (1755) основываютъ теоретическій сенсуализмъ, Гельвецій—практическій (1758, „О душѣ“; одновременно—„Элементы философіи“ Д'Аламбера). Руссо дѣйствовалъ на писательскомъ поприщѣ съ 1751, до 1757 г. состоялъ сотрудникомъ „Энциклопедіи“, а въ 1762 г. выступилъ со своими главными работами „Эмилемъ“ и „Общественнымъ договоромъ“. Рядомъ со всѣмъ этимъ идутъ слѣдующія интересныя явленія въ области политической экономіи: коммунистическій естественный кодексъ Морелли (1755), работы главы физіократовъ Кене (1758) и Тюрго (1774).

Мы разсмотримъ сначала перенесеніе и популяризацію англійскихъ идей, затѣмъ дальнѣйшее ихъ проведеніе до крайняго сенсуализма, до морали интереса и матеріализма, наконецъ отбой просвѣщенію разума къ философіи чувства Руссо *).

*) Ко всей этой главѣ срав. Дамиронъ «Memoires pour servir à l'histoire de la philosophie au XVIII siècle» 3 тт. 1858—1864, и Джонъ Морлей «Voltaire» 1872, «Rousseau» 1873 и «Diderot and the encyclopaedists» 1878.

1. Перенесеніе англійскихъ ученій.

Монтескье *) сдѣлалъ общимъ достояніемъ ученіе Локка о конституціонной монархіи и раздѣленіи властей (срав. стр. 164—165); ученіе это онъ соединяетъ съ исторической точкой зрѣнія Бодена и натуралистическимъ міровоззрѣніемъ своего времени. Законы должны соотвѣтствовать задаткамъ и духу націи, народный духъ является результатомъ природы, прошедшаго, нравовъ, религіи и политическаго строя. Природа дала много южнымъ народамъ и мало сѣвернымъ; поэтому первые не могутъ обойтись безъ свободы, вторые же легко ею поступаются. Жаркій климатъ производитъ повышенную чувствительность и страстность, холодный—мускульную силу и трудолюбіе, въ умѣренныхъ поясахъ народы менѣе постоянны въ своихъ привычкахъ, порокахъ и добродѣтеляхъ. Религіозные законы относятся къ людямъ, государственные — къ гражданамъ; первые имѣютъ своей цѣлью нравственное добро отдѣльныхъ лицъ, вторые—благо общества; первые направляются на неизмѣнное благо, вторые—на измѣнчивое добро. Законы и нравы стоятъ въ тѣсномъ взаимодѣйствіи. Право старѣе государства, законъ справедливости дѣйствуетъ уже въ естественномъ состояніи. Однако для упроченія мира онъ необходимъ въ формѣ положительнаго права и именно въ трехъ видахъ: народнаго, государственнаго и гражданскаго права.

Въ основѣ каждой формы государства лежитъ въ качествѣ принципа страсть: въ деспотіи—страхъ, въ монархіи—честь (личные и сословные предразсудки), въ аристократіи—умѣренность знати и въ демократіи—политическая добродѣтель, подчиняющая личный интересъ общему, въ особенности же склонность къ равенству и бережливому хозяйству. Республики погибаютъ благодаря мотовству, страсти къ наслажденіямъ и себялюбію; монархія можетъ обойтись безъ гражданскихъ добродѣтелей, любви къ отечеству и нравственнаго самоотреченія; общественному благу въ ней служатъ честь, роскошь и пышность. Большія государства наклонны къ деспотіи, маленькія—къ аристократической или демократической республикѣ, для среднихъ наиболѣе свойственная форма правленія—находящаяся въ срединѣ между

*) Сочиненія Монтескье (1689--1755)—«Персидскія письма» 1721, «Разсужденія о причинахъ величія и паденія Рима» 1734, «Духъ законовъ» 1748.

упомянутыми формами монархія. Если въ своихъ „*Lettres persanes*“ Монтескье воодушевленъ союзомъ республикъ Швейцаріи и Нидерландовъ, то по возвращеніи изъ Англіи онъ думаетъ иначе и въ „*Esprit des lois*“ прославляетъ англійскую форму правленія, какъ идеалъ гражданской свободы.

Политическая свобода заключается въ томъ, что каждый можетъ дѣлать (не то, чего ему хочется, но) то, что должно, или—можно дѣлать позволенное законами. Такая законная свобода возможна только тамъ, гдѣ конституція государства и уголовное законодательство даютъ гражданину убѣжденіе въ ея прочности. Для избѣжанія злоупотребленія высшей власти должно такъ раздѣлить различныя государственныя власти, чтобы одна изъ нихъ держала въ границахъ другую. Именно Монтескье требуетъ совершенной независимости судебной власти отъ исполнительной (которую Локкъ называлъ федеративной) и законодательной. Послѣдняя возлагается на парламентъ, включающій въ двухъ своихъ палатахъ аристократическій и демократическій элементы.

Вольтеръ *) по своей многосторонней воспріимчивости былъ какъ будто созданъ для того, чтобы стать переводчикомъ англійскихъ идей. Онъ „соединяетъ механическую натурфилософію Ньютона, эмпирическую теорію познанія Локка и моральную философію Шэфтсбюри—и все это съ точки зрѣнія деизма“ (Виндельбандъ). Тѣ же качества, благодаря которымъ онъ сталъ первымъ журналистомъ, дали ему также возможность освободитъ философію отъ школьнаго одѣянія и путемъ концентраціи сдѣлать для народа жизненной силой настоятельнѣйшія для профановъ проблемы (Богъ, свобода, безсмертіе). Его поверхностность—справедливо замѣчаетъ Эрдманъ—была его силой. Истинная религія, какъ учитъ разумъ, состоитъ въ томъ, чтобы любить Бога и быть справедливымъ и снисходительнымъ къ людямъ, какъ къ братьямъ. Мораль въ такой степени естественна и необходима, что нѣтъ никакого чуда, если всѣ философы, начиная съ Зороастра, учатъ одной и той-же морали. Чѣмъ менѣе догмы, тѣмъ лучше религія; суевѣріе хуже атеизма—оно учитъ совершать злодѣянія со спокойной совѣстью. Главной задачей жизни Вольтера и было уничтоженіе этихъ двухъ заблужденій. Онъ пытался противостоять атеизму на почвѣ разума, съ положительнымъ же христіанствомъ и духовенствомъ онъ боролся

*) Вольтеръ (1694—1778) такимъ образомъ самъ измѣнилъ свою фамилію Arouet l(e)j(eune) путемъ перестановки буквъ. О немъ Д. Ф. Штраусъ «Вольтеръ» шесть докладовъ, 1870.

со страстной ненавистью и язвительнымъ остроуміемъ. Существованіе Бога является для Вольтера не только нравственнымъ постулятомъ, но и результатомъ научныхъ доказательствъ. Извѣстны его слова: если бы не было Бога, его бы слѣдовало выдумать; однако вся природа достаточно краснорѣчиво свидѣтельствуетъ, что онъ существуетъ. Вольтеръ признаетъ безсмертіе вопреки теоретическимъ затрудненіямъ въ виду его практической необходимости. Наоборотъ свободу воли онъ энергично защищалъ только сначала, потомъ же вмѣстѣ съ возрастомъ онъ относился къ ней все скептичнѣе. Такое же превращеніе произошло въ немъ по отношенію къ вопросу о злѣ: лиссабонское землетрясеніе сдѣлало его противникомъ оптимизма, къ которому онъ самъ сначала благоволилъ.

2. Теоретическій и практическій сенсуализмъ.

Отъ популяризаторовъ ученій Локка и подобныхъ мыслителей, оставлявшихъ неизмѣннымъ содержаніе ученія, переходимъ къ принципіальному его развитію французскими сенсуалистами. Кондильякъ (1715—1780) самъ себя чувствуетъ дополнителемъ Локка, изслѣдованія котораго не достигли до самаго корня процесса познанія. Локкъ не достаточно далеко пошелъ въ отрицаніи врожденности; онъ не изслѣдовалъ происхожденія воспріятія, размышленія, познанія и воли, а также отношенія между внѣшнимъ и внутреннимъ чувствомъ и комбинирующимъ разумомъ, которыя онъ трактовалъ, какъ отдѣльные источники: первыя—простыхъ представленій, послѣдній — сложныхъ. Коротко, онъ не изслѣдовалъ первичной дѣятельности души. Беркли правильно предчувствовалъ, что именно здѣсь и нужно упрощеніе; однако онъ ошибочно свелъ внѣшнее воспріятіе къ внутреннему и пришелъ къ абсурдному выводу объ отрицаніи внѣшняго міра. Настоящая—обратная—дорога намѣчена уже коркскимъ епископомъ Петромъ Броуномъ († 1735 „Методъ, протяженіе и границы человѣческаго разума“ 1729): разумъ и размышленіе нужно свести къ ощущенію. Вся психологическая дѣятельность—преобразованныя ощущенія. Душа имѣетъ только одну первоначальную способность—ощущенія, всѣ же остальныя, практическія и теоретическія, развиваются мало-помалу изъ нея. Кондильякъ относится къ Локку, какъ Фихте къ Канту: переходнымъ пунктомъ между первыми является епископъ Броунъ, между вторыми Рейнгольдъ. Оба они завершаютъ зданіе ученія предшественника объединяющей верхушкой,—оба требуютъ и даютъ генетическую психологію, сводящую всѣ духовныя функціи къ чувственнымъ ощущеніямъ и чувству удовольствія и неудовольствія и относящую происхожденіе знанія разума и нравственной воли къ единой основной силѣ души. Но и въ сущности и формально между этими родственными предпріятіями есть и сильное различіе, соотвѣтствующее различію между эмпирикой Локка и идеализмомъ Канта. У Кондильяка совершенно отсутствуетъ понятіе цѣли, господствующее у Фихте и Лейбница надъ развитіемъ; для научнаго ученія и монадологіи первое по времени ощущеніе является только началомъ, а не сущностью душевной дѣятельности; Кондильякъ же не дѣлаетъ никакого различія между началомъ и основой и даже настоятельно объявляетъ иденТичными *principe* и *commencement*. У Фихте и Лейбница ощущеніе является не зрѣлымъ мышленіемъ, у Кондильяка же мышленіе—утонченное ощущеніе. Первые учатъ телеологическому, послѣдній механическому монодинамизму. Кромѣ того, научное ученіе считаетъ очень серьезнымъ выводъ отдѣльныхъ душевныхъ дѣятельностей, Кондильяку же его задача кажется чрезвычайно легкой. Весьма характерными для его способа стирать различія, а не объяснять ихъ являются съ утомительнымъ однообразіемъ повторяющіяся выраженія: память „не что иное какъ“ модифицированное ощущеніе, сравненіе и одновременное вниманіе къ двумъ идеямъ „одно и тоже“, рефлексія „по своему происхожденію“ равняется вниманію, говорить, мыслить и составлять общее понятіе „въ основѣ одно и тоже“, страсти „только“ различные виды стремленія, разумъ и воля „въ корнѣ одно и тоже“ и т. д.

Требованіе единой основной силы души исходитъ отъ Декарта; Кондильякъ считаетъ его и слово *penser*, какъ общее обозначеніе для всѣхъ душевныхъ дѣятельностей, не подлежащими никакому сомнѣнію, равнымъ образомъ онъ твердо держится дуализма протяженія и ощущенія, какъ двухъ не соотносимыхъ свойствъ; онъ противопоставляетъ „дѣлимой“ матеріи душу, какъ „простой“ субъектъ мышленія, и видитъ во впечатлѣніяхъ тѣлесныхъ органовъ только „поводъ“, по которому душа сама по себѣ упражняетъ дѣятельность ощущенія. Онъ принимаетъ также и свободу—господство мысли надъ страстями; это стоитъ въ странномъ противорѣчіи съ общей тенденціей его ученія и прямо высказаннымъ положеніемъ, что удовольствіе направляетъ вниманіе и господствуетъ надъ всею нашею дѣятельностью; точно также Кондильяку не приходитъ въ голову сомнѣваться и въ существованіи Бога. Все зависитъ отъ Бога, онъ нашъ законодатель;

его мудрости мы обязаны тѣмъ, что изъ незамѣтныхъ началъ — восприятія и потребности - развивается подъ человѣческими руками прекраснѣйшее — наука и нравственность. Кто жалуется на то, что отъ насъ скрыта сущность вещей и доступны познанію только отношенія, тотъ забываетъ, что намъ большаго и не нужно. Мы живемъ не для знанія, жизнь — наслажденіе.

Тема *Traité des sensations* (1754) гласитъ: воспоминаніе, сравненіе, сужденіе, абстракція и рефлексія или познаніе суть не что иное, какъ различные виды вниманія; равнымъ образомъ аффекты, желанія и воля не болѣе, какъ модификаціи стремленія; и вниманіе и стремленіе имѣютъ свой первоисточникъ въ ощущеніи. Ощущеніе — единственный источникъ и единственное содержаніе всей душевной жизни. Для доказательства этихъ тезисовъ Кондильякъ пользуется фикціей статуи, въ которой пробуждаются одно за другимъ чувства; сначала появляется самое низшее чувство обонянія, въ концѣ самое цѣнное—осязаніе; оно воспріятіемъ плотности и сопротивленія побуждаетъ насъ отнести наши ощущенія внѣ насъ самихъ и вызываетъ вмѣстѣ съ тѣмъ представленіе о внѣшнемъ мірѣ. Ощущенія только субъективныя состоянія, виды нашего собственнаго бытія; безъ осязанія человѣкъ считалъ бы самъ себя только за запахъ, звукъ и цвѣтъ. Кондильякъ отличаетъ отъ ощущенія идею въ двойномъ значеніи — какъ простого представленія (воспоминаніе или воображеніе чего либо не наличнаго) и какъ представленіе объективнаго (образъ, представляющій тѣло); въ послѣднемъ смыслѣ понимаются его слова, что только ощущенія осязанія суть въ тоже время и идеи.

Относительно подробностей отвлеченія, часто очень счастливо использующаго богатый психологическій матеріалъ, должно указать на подробное изложеніе и на Джонсоновскій переводъ статьи объ ощущеніяхъ (1870, философская библіотека). Для примѣра вдѣсь приводятся только важнѣйшія изъ генетическихъ опредѣленій. Перцепція (впечатлѣніе, воспріятіе) и сознаніе — одна и та же вещь подъ двумя именами. Живое ощущеніе, которому совершенно отдается душа, есть вниманіе, и нѣтъ никакой надобности въ принятіи еще особой способности души; вниманіе въ своемъ удерживающемъ ощущеніе дѣйствіи—есть память. Двойное вниманіе—къ новому ощущенію и къ оставшемуся слѣду стараго—есть сравненіе; познаваніе отношенія (сходства и различія) двухъ идей — сужденіе; различеніе одного представленія отъ другого (стоящаго съ нимъ въ естественной связи) съ помощью произвольнаго обозначенія словами—есть абстракція; рядъ сужденій даетъ рефлексію, совокупность внутреннихъ явленій, то въ чемъ представленія слѣдуютъ другъ за другомъ, образуетъ *я* или личность. Всѣ истины касаются отношеній между идеями. Представленіе осязанія непроницаемости пріучаетъ насъ относить во внѣ ощущенія и другихъ чувствъ и помѣщать ихъ тамъ, гдѣ ихъ нѣтъ; отсюда проистекаетъ идея нашего тѣла, внѣшнихъ предметовъ и пространства. Собравши вмѣстѣ нѣсколько отраженныхъ во внѣ качествъ, мы подставляемъ къ нимъ субстратъ—субстанцію, о которой мы знаемъ, что она существуетъ, но не знаемъ, что она такое. Силой мы называемъ не извѣстную, но несомнѣнно существующую причину движенія.

Безразличныхъ душевныхъ состояній нѣтъ, каждое ощущеніе влечетъ за собой удовольствіе или не удовольствіе. Радость и печаль являются опредѣляющими законами для дѣйствія нашихъ способностей. Душа на дольше останавливается на пріятныхъ ощущеніяхъ, идеи безъ интереса проносятся, какъ тѣни. Воспоминанія о прежнихъ впечатлѣніяхъ, при которыхъ мы чувствовали себя лучше, чѣмъ теперь, есть потребность; изъ нея происходитъ желаніе (*desir*), далѣе аффекты любви, ненависти, надежды, страха и удивленія, наконецъ воля, какъ безусловное и сопровождаемое идеей своей исполнимости стремленіе. Всѣ склонности, дурныя и нравственныя, происходятъ изъ себялюбія. Предикаты „доброе“ и „прекрасное“ обозначаютъ качества вещей, доставляющія намъ удовольствіе: первый—то, что даетъ удовольствіе обонянію и вкусу (и страстямъ), второй—нравящееся зрѣнію, слуху и чувству (и разуму). Моралитетъ равняется согласованію нашихъ дѣйствій съ законами, установленными людьми по соглашенію и со взаимными обязательствами. Такимъ образомъ доброе, бывшее сначала только слугою страстей, превращается въ господина послѣднихъ. Превосходство человѣка надъ животнымъ основывается на большемъ совершенствѣ чувства осязанія, большемъ многообразіи его потребностей и ассоціаціи идей, на представленіи смерти, побуждающемъ не только избѣгать страданія, но и стремиться къ самосохраненію, наконецъ на обладаніи даромъ слова. Безъ обозначенія словами не были бы возможны никакія абстракціи, никакое мышленіе, ни какое развитіе знаній. Если все духовное имѣетъ въ концѣ концовъ своимъ первоначаломъ простыя ощущенія, то для его развитія необходимо освобожденіе отъ всего чувственнаго; даръ слова и является средствомъ, освобождающимъ насъ отъ давленія ощущеній путемъ обобщенія и соединенія идей.

Ш. Бонне *) былъ умѣреннымъ представителемъ сенсуализма; онъ имѣлъ большое вліяніе въ Германіи особенно благодаря Тетенсу. Ощущенія, къ которымъ онъ также сводитъ всю внутреннюю жизнь, суть реакціи не матеріальной души на чувственное возбужденіе, которое дѣйствуетъ только, какъ случайная причина. Съ другой стороны онъ сильнѣе Кондильяка оттѣняетъ физіологическую обусловленность душевныхъ явленій и старается указать извѣстныя колебанія мозга въ качествѣ базиса не только для привычки, памяти и ассоціаціи идей, но и для высшихъ операцій духа. Вполнѣ послѣдовательно приходитъ онъ къ детерминизму, въ себялюбіи видитъ движущую причину и въ счастіи конечную цѣль всякаго стремленія. Для послѣдняго необходима надежда на безсмертіе. Соединительный членъ между теоріей Бонне о преходящей зависимости души отъ тѣла и его правовѣрными убѣжденіями образуетъ представленіе не теряющагося эѳирнаго тѣла, которое дѣлаетъ возможнымъ для души въ загробной жизни воспоминанія о земной жизни и пріобрѣтеніе новаго матеріальнаго тѣла по отрѣшеніи отъ здѣшняго. И звѣри причастны къ продолженію жизни и переходу въ высшее существованіе.

Рядомъ съ объективной серьезностью этихъ ученыхъ отталкиваетъ поверхностный и фривольный способъ, которымъ Гельвецій**) проводитъ сенсуализмъ въ этическую область. Стремленіе къ удовольствію или себялюбіе, впервые, какъ онъ думаетъ***), открытое имъ, является единственной побудительной причиной нашихъ дѣйствій; законы интереса господствуютъ въ моральномъ мірѣ точно такъ-же, какъ въ физическомъ — законы движенія; справедливость и любовь къ ближнимъ основываются на пользѣ, друзей желаютъ имѣть для того, чтобы съ ними развлекаться, получать отъ нихъ помощь и сочувствіе въ несчастіи; и порядочный человѣкъ и извергъ ищутъ только своего удовольствія.

*) Сочиненія Бонне (1720 — 1793)—«Психологія или размышленія о душевной дѣятельности» 1755, «Аналитическій опытъ о душевныхъ способностяхъ» 1760, «Созерцаніе природы» 1764, «Философскій палингенезисъ или мысли о прежнемъ и будущемъ состояніи живыхъ существъ» 1769. Въ послѣднемъ находится защита христіанства, въ томъ же самомъ году переведенная Ляфатеромъ. Сочиненія Боннэ, изданы 1779.

**) Главное сочиненіе Гельвеція (1715—1771) *De l'esprit* вышло въ 1758 г. Черезъ годъ послѣ его смерти появилась въ свѣтъ книга «О человѣкѣ, его способностяхъ и воспитаніи», переведенная на нѣмецкій языкъ Линднеромъ въ 1877 г.

***) Въ дѣйствительности не только англійскіе, но и французскіе моралисты предупредили Гельвеція съ утвержденіемъ, что всѣ дѣйствія проистекаютъ изъ себялюбія и что добродѣтель только утонченный эгоизмъ. Таковы Ларошфуко въ своихъ максимахъ (*Réflexions ou sentences et maximes morales* 1665). Лабрюйеръ (характеры или нравы настоящаго столѣтія 1687) и Ламетри (см. стр. 230—231).

Обоснованія Гельвецій беретъ у Кондильяка. Помнить и обсуждать значитъ ощущать. Душа первоначально не болѣе, какъ способность къ ощущенію, побужденіе къ своему развитію она получаетъ отъ себялюбія — и именно, съ одной стороны, отъ сильныхъ страстей, какъ, напримѣръ, славолюбія, съ другой — отъ ненависти къ скукѣ; она заставляетъ человѣка преодолѣть природную лѣнь и подчиниться тягостному напряженію вниманія; безъ страсти человѣкъ оставался бы глупымъ. Совокупность собранныхъ въ немъ идей называется разумомъ, всѣ различія пріобрѣтаются и касаются только разума, но не души: врожденная чувствительность и себялюбіе — у всѣхъ одинаково; различіе происходитъ только благодаря внѣшнимъ обстоятельствамъ, воспитанію. Человѣкъ — воспитанникъ всѣхъ окружающихъ его вещей, своего положенія и жизненныхъ случайностей. Важнѣйшимъ воспитательнымъ средствомъ являются законы; задача законодателя состоитъ въ томъ, чтобы связать личное благо съ общественнымъ и такимъ образомъ поднять нравственность. Добродѣтельнымъ называется тотъ, у кого сильнѣйшія страсти согласуются со всеобщимъ интересомъ. Къ сожалѣнію, у большинства народовъ добродѣтели предразсудка, не приносящія никакой пользы общественному благу, уважаются болѣе, чѣмъ добродѣтели политическія, которыя одни только заслуживаютъ похвалы. Все-таки собственная польза остается единственнымъ мотивомъ справедливыхъ и благородныхъ дѣйствій: принося пользу обществу, служатъ только собственной выгодѣ. Такъ какъ авторъ этихъ ученій былъ добродушный и щедрый человѣкъ, то Руссо съ полнымъ правомъ возразилъ ему: напрасно ты стараешся самъ себя унизить, твой духъ свидѣтельствуетъ противъ твоихъ тезисовъ, а твое добродѣтельное сердце отрицаетъ твое ученіе.

Въ болѣе мягкой формѣ мораль просвѣщеннаго себялюбія или „правильно понятаго интереса“ выступаетъ у Мопертюи (сочиненія 1752) и Фридриха Великаго *). Послѣднему Даламберъ въ письмѣ возражаетъ, что выгода никогда не можетъ произвести чувства долга и уваженія къ законамъ.

3. Скептицизмъ и матеріализмъ.

Развитыя до сихъ поръ мысли двигались въ направленіи, идя по которому должно было прійти къ матеріализму. Дидро былъ изда-

*) «Опытъ о себялюбіи, какъ принципѣ морали» (1770) Фридриха Великаго напечатанъ въ запискахъ академіи. О немъ Эд. Целлеръ 1886.

теломъ энциклопедіи наукъ, искусствъ и промысловъ (1751—1772); энциклопедія эта собрала въ одинъ потокъ всѣ воды просвѣщенія и провела ихъ въ открытое море всеобщаго образованія. Въ своемъ ходѣ развитія Дидро отражаетъ діалектику деистической точки зрѣнія и черезъ скептицизмъ переходитъ къ атеизму и матеріализму. Онъ былъ сотрудникомъ Гольбаха относительно „системы природы", завершающей все движеніе. Однако, почти двумя десятилѣтіями раньше, чѣмъ эта система природы явилась, какъ результатъ долгаго развитія идей, — врачъ Ламеттри *) выставилъ матеріализмъ болѣе въ антропологической формѣ, чѣмъ какъ міровую систему, и съ циническимъ радованіемъ надъ паденіемъ обычныхъ убѣжденій. Въ „Естественной исторіи души" 1745 это высказывается лишь аллегорически. въ „L'homme machine" 1748—совершенно открыто. Онъ же одновременно съ Гельвеціемъ (Антисенека или изслѣдованіе о счастьи, 1748) намѣтилъ основныя черты сенсуалистической морали интереса. Заболѣвши сильной лихорадкой, Ламеттри наблюдалъ дѣйствіе волненія крови на расположеніе духа и вывелъ отсюда заключеніе, что мышленіе есть результатъ тѣлесной организаціи. Душа можетъ быть познана только изъ тѣла. Чувства, наилучшіе философы, учатъ насъ, что матеріи никогда не бываетъ безъ формы и движенія. Вся ли или не вся матерія ощущаетъ—достовѣрно лишь то, что все ощущающее—матеріально, и каждая часть организма имѣетъ свой жизненный принципъ въ самой себѣ; такъ, вырѣзанное сердце лягушки бьется около часу; части разрѣзаннаго полипа выростаютъ въ цѣлое животное. Всѣ представленія происходятъ извнѣ, изъ чувствъ; безъ чувственныхъ впечатлѣній нѣтъ никакихъ идей, безъ воспитанія мало идей, и разумъ выросшаго въ одиночествѣ остается совершенно не развитымъ. Душа во всемъ зависитъ отъ тѣлесныхъ органовъ, она происходитъ, ростетъ и убываетъ вмѣстѣ съ ними; поэтому и она точно также подчинена жребію смертности. Не только животное, какъ доказывалъ Декартъ, но и человѣкъ, отличающійся отъ животнаго только въ степени,—ничего болѣе, какъ машина, душой называется думающая часть тѣла, мозгъ для мышленія имѣетъ тонкіе мускулы, подобно тому какъ грубые мускулы ноги служатъ для хожденія.

Если человѣкъ только тѣло, то и наслажденій нѣтъ другихъ,

*) Ламеттри (1709 — 1751) родился въ С.-Мало, образованіе получилъ въ Парижѣ и Лейденѣ у Боэргава, умеръ въ Берлинѣ, куда его пригласилъ Фридрихъ II, послѣ того какъ онъ былъ изгнанъ изъ родины и Голландіи. О немъ Ланге «Исторія матеріализма» и рѣчь Дюбуа Реймона 1875.

кромѣ тѣлесныхъ. Однако существуетъ различіе между чувственными—сильными и краткими наслажденіями и духовными—тихими и длящимися. Образованный предпочитаетъ послѣднія и находитъ въ нихъ благороднѣйшее и высшее счастье. Природа однако достаточно справедлива, чтобы предоставить массѣ легко достижимое счастье въ болѣе грубыхъ наслажденіяхъ. Наслаждайся моментомъ, пока недоигранъ до конца жизненный фарсъ! Добродѣтель существуетъ только въ обществѣ, которое своими законами устрашаетъ готовящееся зло и пробужденіемъ честолюбія побуждаетъ къ добру. Хорошій человѣкъ, ставящій общее благо выше личнаго, дѣйствуетъ подъ вліяніемъ той же необходимости, что и дурной; по этому раскаяніе и упреки совѣсти, увеличивающіе въ мірѣ количество неудовольствія и неспособные повліять на улучшеніе,—безполезны и негодны. Преступникъ—больной человѣкъ и его слѣдуетъ наказывать лишь постольку, поскольку того требуетъ общественная безопасность. Матеріализмъ дѣлаетъ насъ дружелюбными къ людямъ и въ одно и то же время дѣйствуетъ успокоительно на чувства и запугивающе на возбуждающее ненависть религіозное міросозерцаніе; онъ освобождаетъ отъ вины, отвѣтственности и страха загробнаго наказанія. Государство атеистовъ не только возможно, какъ утверждаетъ Бэйль, но оно было бы и счастливѣйшимъ изо всѣхъ.

Изъ издателей энциклопедіи математикъ Даламберъ (Elements de philosophie 1758) остался вѣрнымъ скептической точки зрѣнія. Ни матерія ни духъ не познаваемы по своему существу; по догадкамъ міръ въ дѣйствительности совсѣмъ иное, чѣмъ онъ кажется нашему чувственному пониманію. Когда Дидро (1713—1784) и вмѣстѣ съ нимъ энциклопедія сдѣлали оборотъ отъ скепсиса къ матеріализму, Даламберъ вышелъ изъ редакціи (1758), еще раньше Руссо пошелъ по своей отличной отъ энциклопедистовъ дорогѣ. Вольтеръ въ первой половинѣ столѣтія, а Дидро *) во второй—являлись руководителями душъ. Способнымъ къ этой роли болѣе всѣхъ современниковъ дѣлали Дидро его многосторонняя воспріимчивость, громадное прилежаніе, одушевленное и убѣдительное краснорѣчіе и энтузіазмъ. Его современники обязаны больше его возбуждающимъ разговорамъ, чѣмъ его сочиненіямъ. Дидро началъ съ того, что ознакомилъ своихъ земляковъ съ опытами Шефтсбюри о заслугѣ и добродѣтели; затѣмъ онъ извлекъ

*) Сочиненія въ 22 томахъ, Парижъ, Бріеръ 1821, новѣйшее изданіе 1875 и слѣд. Срав. о немъ прекрасную книгу Карла Розенкранца «Жизнь и сочиненія Дидро» 1866.

свой мечъ съ одной стороны противъ отрицателей Бога, опровергаемыхъ однимъ взглядомъ въ микроскопъ, съ другой — противъ обычной вѣры въ Бога гнѣва и мщенія, находящаго удовольствіе въ томъ, чтобы купаться въ слезахъ людей. Далѣе слѣдуетъ скептическій періодъ, для котораго характерна молитва въ „Мысляхъ объ объясненіи природы" 1754: „Боже! я не знаю, существуешь ли ты, но я хочу такъ дѣйствовать, какъ будто ты видишь мои поступки и т. д.". Подъ вліяніемъ кружка Гольбаха онъ пришелъ наконецъ къ натуралистическому монизму (именно въ разговорѣ между Даламберомъ и Дидро и снѣ Даламбера, написанныхъ въ 1769 г., появившихся же только въ 1830 г. въ мемуарахъ). Есть только единственный великій индивидуумъ–все. Если раньше Дидро различалъ тѣлесную и духовную субстанцію и обосновывалъ безсмертіе души на единствѣ ощущенія и *я*, то теперь онъ дѣлаетъ ощущеніе всеобщимъ и существеннымъ свойствомъ матеріи (*la pierre sent*), разговоры объ односложности души объясняетъ метафизико-теологическимъ безсмысліемъ, разумъ называетъ фортепьяно, играющимъ само по себѣ, самоуваженіе, стыдъ и раскаяніе высмѣиватъ, какъ нелѣпую глупость существа, приписывающаго въ заслугу или вину себѣ необходимыя дѣйствія, и никакого другого безсмертія не знаетъ, кромѣ безсмертной славы. Однако при всѣхъ этихъ далеко зашедшихъ выводахъ одушевленіе Дидро добродѣтелью слишкомъ велико, чтобы позволить ему присоединиться къ смѣлымъ теоріямъ Ламеттри и Гельвеція.

Французское естествовѣдѣніе равнымъ образомъ пришло къ матеріализму. Бюфонъ (Естественная исторія 1749 и слѣд.) пытается облегчить механическое объясненіе органическихъ явленій путемъ принятія живыхъ молекулъ, изъ которыхъ составляются видимые организмы. Еще дальше пошло дѣло, когда воспользовались идеями Спинозы и Лейбница. Робине (о природѣ 1761) надѣляетъ всякую частицу вещества ощущеніемъ и смотритъ на весь міръ, какъ на рядъ градацій оживленныхъ существъ со все растущей духовностью. Онъ подчиняетъ закону гармоническаго уравненія взаимодѣйствіе между матеріальной и духовной стороной индивидуума, а также отношеніе удовольствія и страданія во вселенной.

Sistème de la nature 1770, носящая въ заглавіи имя умершаго въ 1760 г. Мирабо, вышла изъ общества свободныхъ мыслителей, обыкновенно собиравшихся въ гостепріимномъ домѣ родившагося въ Пфальцѣ барона Гольбаха († 1789). Собственно авторомъ ея является самъ Гольбахъ, но, какъ кажется, въ нѣкоторыхъ главахъ со-

трудничали съ нимъ его друзья Дидро, Нежонъ, математикъ Лягранжъ и остроумный Гриммъ († 1807). Тяжеловѣсная серьезность и сухой тонъ, съ которыми здѣсь сведены въ систему всѣ радикальныя идеи, выработанныя вѣкомъ, были главными причинами того, что публика сдержанно отнеслась къ книгѣ. Равнымъ образомъ не имѣли успѣха популярное изложеніе матеріализма, выпущенное Гольбахомъ въ 1772 г., и извлеченіе изъ „системы природы" Гельвеція 1774 г.

Гольбахъ стремится обездушить природу и разрушить религіозные предразсудки съ искреннимъ убѣжденіемъ въ благодѣтельной миссіи невѣрія: счастіе человѣчества зависитъ отъ атеизма. „О природа, властительница всѣхъ существъ, и вы, ея дочери—добродѣтель, разумъ и истина! Будьте для насъ навсегда нашими единственными божествами"! Что же однако такъ затрудняетъ добродѣтель и дѣлаетъ ее такой рѣдкой? Это — религія, раздѣляющая людей, вмѣсто того чтобы ихъ соединять. Что такъ надолго задержало просвѣщеніе разума и открытіе истины? Опять религія съ ея роковыми заблужденіями: Богъ, духъ, свобода, безсмертіе. Безсмертіе существуетъ только въ памяти грядущихъ поколѣній, человѣкъ созданіе одного дня, все не продолжительно за исключеніемъ великаго цѣлаго природы и вѣчнаго закона всеобщаго измѣненія. Могутъ ли разбитыя на тысячу кусковъ часы продолжать показывать время? — Безсмысленная догма свободы была изобрѣтена для того, чтобы разрѣшить безсмысленную проблему — оправдать Бога во злѣ. Человѣкъ въ каждое мгновеніе своей жизни—пассивный инструментъ въ рукахъ необходимости, вселенная — неизмѣримая цѣпь дѣйствій и противодѣйствій, вѣчный кругъ перемѣнныхъ движеній, она управляется законами, измѣненіе которыхъ тотчасъ же измѣнило бы существо всѣхъ вещей. Самое роковое заблужденіе принесено философами и съ одобреніемъ принимается дураками: это понятіе человѣческаго и божественнаго духа. Раздвоеніе человѣка на двѣ субстанціи основывается на томъ, что мы прямо изъ измѣненій нашего тѣла воспринимаемъ только внѣшнія движенія массы и наоборотъ внутреннія движенія невидимыхъ молекулъ познаемъ изъ ихъ слѣдствій. Эти послѣднія приписали духу и украсили его такими свойствами, пустота которыхъ видна уже изъ того, что всѣ они вмѣстѣ являются только отрицаніемъ того, что мы знаемъ. Опытъ показываетъ намъ только протяженное, тѣлесное, дѣлимое,—духъ долженъ быть противоположностью всего этого, но въ то же время имѣть способность дѣйствовать на матерію и познавать ея дѣйствія (какъ?—никто сказать не съумѣетъ). Раздѣленный на тѣло и душу человѣкъ въ дѣйствитель-

ности можетъ различить отъ самого себя только мозгъ. Человѣкъ чисто психическое существо. Всѣ такъ называемыя духовныя явленія суть дѣятельность мозга, специальные случаи дѣйствія всеобщихъ силъ природы. Мышленіе и воля равняются ощущенію, ощущеніе — движенію. Движенія, силы въ нравственномъ мірѣ тѣ же, что и въ физическомъ: здѣсь называются онѣ притяженіемъ и отталкиваніемъ, тамъ—любовію и ненавистью. То, что моралистъ называетъ себялюбіемъ, есть то же самое влеченіе къ самосохраненію, которое въ физикѣ извѣстно, подъ именемъ инерціи. Человѣкъ раздвоилъ самого себя, а затѣмъ и природу. Первое побужденіе къ образованію идеи Бога дало зло; страданіе и незнаніе были родителями суевѣрія: страданіе было приписано неизвѣстнымъ силамъ, которыхъ боялись, но въ то же время надѣялись расположить ихъ къ себѣ молитвами и жертвами. Мудрѣйшіе обращались со своимъ почитаніемъ и молитвами къ болѣе достойному объекту, къ великому цѣлому, и дѣйствительно если мы хотимъ дать слову „Богъ" могущій быть принятымъ смыслъ, то оно обозначаетъ активную природу. Ошибка заключалась въ дуализмѣ, въ томъ, что мы хотѣли отдѣлить природу отъ нея самой, т. е. отъ ея дѣятельности, и считали необходимымъ для объясненія движенія особаго не матеріальнаго двигателя. Это принятіе, во-первыхъ, невѣрно, такъ какъ разъ вселенная есть комплексъ всего существующаго, то внѣ ея ничего быть не можетъ; движеніе также необходимо слѣдуетъ изъ существованія вселенной, какъ и ея остальныя свойства, она не воспринимаетъ его изъ внѣ, а даетъ сама себѣ изъ собственной силы. Это принятіе, во-вторыхъ, и безполезно, оно ничего не объясняетъ, но запутываетъ задачи естествовѣдѣнія до неразрѣшимости, Въ третьихъ, оно и противорѣчитъ самому себѣ, такъ какъ теологія, удаливши Божество на возможно дальшее разстояніе отъ человѣка путемъ отрицательныхъ метафизическихъ предикатовъ, видитъ себя вынужденной снова приближать Божество къ человѣку, помощью моральныхъ аттрибутовъ, которые не соединены ни между собой, ни съ метафизическими предикатами: теологія увѣнчиваетъ безсмысліе утвержденіемъ, что такое принятіе непонятнаго угодно Богу. Наконецъ принятіе дуализма и опасно, оно отвлекаетъ человѣка отъ настоящаго, мѣшаетъ покою и наслажденію, раздуваетъ ненависть и такимъ образомъ дѣлаетъ не возможными счастіе и нравственность. Если признакомъ всякой истины является полезность, то теизмъ хотя бы и въ мягкой формѣ деизма, по своимъ вреднымъ послѣдствіямъ, должно признать заблужденіемъ, а всякое заблужденіе — ядъ.

Матерія и движенія одинаково вѣчны. Природа есть активное, само себя движущее, оживленное цѣлое, безконечная цѣпь причинъ и слѣдствій. Все находится въ непрестанномъ движеніи, все есть причина (ничего нѣтъ мертваго, ничто не находится въ покоѣ), все есть слѣдствіе (нѣтъ движеній произвольныхъ, направленныхъ къ какой нибудь цѣли). Порядка и безпорядка въ природѣ нѣтъ, это только абстрактныя представленія въ нашемъ разумѣ для обозначенія того, что намъ кажется находящимся въ порядкѣ или въ противоположномъ. Вселенная имѣетъ своею цѣлью только себя самое, жизнь и дѣятельность; всеобщая цѣль отдѣльныхъ существъ такая же, какъ и мірового цѣлаго—сохраненіе бытія.

Антропологія для Гольбаха сводится въ сущности къ двумъ задачамъ: вывести изъ движенія мышленіе и изъ физическаго стремленія самосохраненія—нравственность. Силы души тѣ же самыя, что и тѣлесныя. Всѣ духовныя способности развиваются изъ ощущенія, ощущенія суть движенія въ мозгу, дающія намъ знать о движеніяхъ внѣ его (мозга). Всѣ страсти сводятся къ любви и ненависти, стремленію и избѣганію, онѣ зависятъ отъ темперамента, отъ индивидуальнаго смѣшенія жидкихъ частицъ. Добродѣтель есть равновѣсіе жидкостей. Всѣ человѣческія дѣйствія проистекаютъ изъ выгоды. Добрые и дурные люди различаются только организаціей и идеями, которыя они составили о счастіи. Съ равною необходимостью, какъ и само дѣйствіе, наступаетъ любовь и презрѣніе людей, наслажденіе самоудовлетворенія и мука раскаянія (раскаяніе — боль о дурныхъ слѣдствіяхъ, такимъ образомъ вовсе не доказательство за свободу). Ни вмѣненіе ни наказаніе не исключаются необходимостью; развѣ мы не имѣемъ права защищаться противъ рѣки, вредящей нашимъ полямъ, воздвигать плотины и сдерживать ея теченіе? Цѣль стремленія—продолжительное счастіе, и она можетъ быть достигнута только добродѣтелью. Страсти, полезныя для общества, возбуждаютъ въ окружающихъ одобреніе и склонность. Что бы заинтересовать другихъ въ нашемъ благѣ, мы должны и сами интересоваться чужимъ благомъ, нѣтъ ничего болѣе необходимаго для человѣка, какъ другой человѣкъ. Умный всегда дѣйствуетъ нравственно, выгода обязуетъ насъ къ добру; любить другого значитъ любить въ немъ средства собственнаго счастья. Добродѣтель есть искусство стать счастливымъ путемъ счастья другихъ. Природа сама укрощаетъ безнравственность, дѣлая безнравственныхъ не счастливыми. Религія мѣшала познанію этихъ правилъ, она видѣла болѣзни души и прописывала фальшивыя, не дѣй-

ствительныя лѣкарства; требуемое ею отреченіе противорѣчитъ природѣ. Истинный моралистъ признаетъ въ медицинѣ ключъ къ человѣческому сердцу, онъ будетъ лѣчить духъ чрезъ тѣло, управлять страстями и держать ихъ въ равновѣсіи не помощью проповѣдей, а другихъ страстей, и объяснитъ такимъ образомъ людямъ, что личной пользы надежнѣе достигать трудомъ на пользу общественную. Просвѣщеніе—дорога къ добродѣтели и счастью.

Къ моралистамъ себялюбія относится Вольней *). Онъ, впрочемъ, придаетъ значеніе рядомъ съ эгоистической выгодой также и естественнымъ влеченіямъ симпатіи. Это еще болѣе имѣетъ мѣста у Кондорсе **), на котораго одинаково имѣли вліяніе Кондильякъ и Тюрго. Кондорсе установляетъ какъ въ отдѣльномъ человѣкѣ, такъ и во всемъ родѣ человѣческомъ стремленіе ко всестороннему усовершенствованію. Въ человѣческой организаціи рядомъ съ себялюбивыми наклонностями, въ равной степени направляющимися и на вредъ и на помощь другимъ, заложена также имѣющая постоянную тенденцію къ добру сила въ формѣ первоначальныхъ чувствъ состраданія и доброжелательства; изъ нихъ уже путемъ рефлексіи, развивается моральное самоопредѣленіе. Цѣль истинной морали и соціальнаго искусства состоитъ въ томъ, чтобы сдѣлать „великія“ добродѣтели не всеобщими, а безполезными; чѣмъ болѣе націи приближаются къ духовному и нравственному совершенству, тѣмъ менѣе онѣ въ нихъ нуждаются; счастливъ народъ, въ которомъ такъ обычны добрые поступки, что для героизма едва представляется случай. Главнымъ средствомъ моральнаго образованія народа является развитіе разума, совѣсти и доброжелательныхъ влеченій. Привычка къ добрымъ дѣйствіямъ является источникомъ чистѣйшаго и неисчерпаемаго счастья. Сочувствіе благу другихъ должно быть такъ поставлено, чтобы пожертвованіе личнымъ наслажденіемъ стало болѣе сладкой радостью, чѣмъ само наслажденіе. Съ самыхъ раннихъ лѣтъ должно пріучать дѣтское чувство къ блаженному наслажденію любить и быть любимымъ. Должно наконецъ стремиться къ тому, чтобы мало-по-малу уменьшать—если ужъ совсѣмъ нельзя уничтожить—неравенство способностей, имущества и управляющихъ и управляемыхъ.

*) Вольней умеръ въ 1820 г., Катихизисъ «французскаго гражданина» 1793, позднѣе, подъ заглавіемъ «естественный законъ или физическіе принципы морали, выведенные изъ организаціи человѣка и вселенной»; далѣе идутъ «Руины». Сочиненія изданы въ 1821 году.

**) «Очеркъ историческаго обзора прогресса человѣческаго разума» 1794 г.

Изъ остальныхъ философовъ революціоннаго времени слѣдуетъ упомянуть врача Кабаниса („Отношеніе физическаго и моральнаго въ человѣкѣ“ 1799) и Десттю де Траси („Элементы идеологіи“ 1801). Первый изъ нихъ въ психологіи матеріалистъ (нервы составляютъ человѣка, мысли равняются обособленіямъ мозга); онъ разсматриваетъ сознаніе, какъ свойство органической матеріи (душа не существо, а способность) и развиваетъ моральную симпатію изъ животныхъ инстинктовъ самосохраненія и питанія. Десттю де Траси также выводитъ всю духовную дѣятельность изъ организаціи и ощущенія. Интересно только ученіе о волѣ, кратко пересказываемое ниже. Желанія имѣютъ активную и пассивную стороны соотвѣтственно двойному дѣйствію нервовъ на самихъ себя и на мускулы; они съ одной стороны являются чувствами удовольствія и не удовольствія, съ другой—побуждаютъ насъ къ дѣйствіямъ; воля есть потребность и въ то же самое время источникъ средствъ для ея удовлетворенія. Нужно предполагать, что не сознанныя органическія движенія лежатъ въ основѣ и чувствъ и внѣшнихъ движеній. Волю съ полнымъ правомъ отождествляютъ съ личностью, она—само *я*, достигающая самопознанія общая физико-духовная жизнь человѣка.

Внутренняя или органическая жизнь состоитъ въ функціяхъ самосохраненія индивидуума; внѣшняя же или животная въ функціяхъ отношенія (чувство, движеніе, языкъ, размноженіе); въ первой коренятся личные интересы, во второй — симпатія. Первоначальнѣйшее благо есть свобода или возможность дѣлать, что угодно, высочайшее же благо въ жизни—любовь. Чтобы быть счастливымъ должно избѣгать наказанія, порицанія и угрызеній совѣсти.

4. Борьба Руссо противъ просвѣщенія.

Въ такомъ же опозиціонномъ отношеніи, какъ шотландская школа къ англійской, а Гердеръ и Якоби къ нѣмецкому просвѣщенію, женевецъ Жанъ-Жакъ Руссо *) стоитъ къ французскому. Онъ зоветъ насъ отъ холодныхъ и софистическихъ заключеній разума къ непосредственному убѣжденію чувства, отъ воображенія науки къ необманывающему голосу сердца и совѣсти, отъ искусственной культурной обстановки къ здоровой природѣ. Превозносимое просвѣщеніе—не рычагъ прогресса, а источникъ всяческаго паденія, нравственность ос-

*) О Руссо (1712–1778) см. Брокергофъ, Лейпцигъ 1863—1875, Л. Моро, Парижъ 1870.

новывается не на ловкомъ разсчетѣ собственной пользы, а на первоначальныхъ общественныхъ и доброжелательныхъ склонностяхъ, — любовь къ добру такъ-же естественна для человѣческаго сердца, какъ и себялюбіе, одушевленію добродѣтелью нечего дѣлать съ нашей пользой,—стоитъ ли идти на смерть ради выгоды? Религіозныя истины— предметъ не мышленія, а благочестиваго ощущенія.

Руссо началъ писательское поприще изслѣдованіями вліянія наукъ и искусствъ 1750 (увѣнчанная работа по вопросу на премію Дижонской академіи); вліяніе это онъ рисуетъ гибельнымъ. Другая его ранняя работа—о происхожденіи и причинѣ неравенства между людьми 1753. По природѣ человѣкъ невиненъ и добръ, только въ обществѣ онъ сталъ дурнымъ. Рефлексія, культура и эгоизмъ суть нѣчто не естественное. Въ счастливомъ естественномъ состояніи господствовали состраданіе и невинное себялюбіе (*amour de soi*); только въ теченіи общественнаго развитія послѣднее портится разумомъ до степени искусственнаго чувства самолюбія (*amour propre*): мыслящій человѣкъ — выродившійся звѣрь. Люди раздѣлились благодаря собственности на богатыхъ и бѣдныхъ, благодаря власти — на сильныхъ и слабыхъ и благодаря произвольному правительству — на господъ и рабовъ. Богатство произвело роскошь съ ея искусственными радостями науки и театра, которыя дѣлаютъ насъ еще несчастнѣе и хуже, чѣмъ мы безъ нихъ были; наука, дитя пороковъ, становится матерью новыхъ пороковъ. Вмѣстѣ съ прогрессомъ культуры исчезла вся природа, всякія особенности, всякое добро; помощью противъ этого всеобщаго вырожденія можетъ быть только возвращеніе и отдѣльныхъ лицъ и общества къ природѣ, сообразное съ природой воспитаніе и государство. Педагогической задачѣ посвященъ романъ „Эмиль“ (нѣмецкій переводъ Денгардта, въ „библіотекѣ“ Реклама), политической—„Общественный договоръ или принципы государственнаго права“, (нѣмецкій переводъ того же и тамъ же). Обѣ появились въ 1762 г., черезъ два года послѣдовало за ними „письмо съ горы“, заключающее въ себѣ защиту противъ нападокъ духовенства. Въ этихъ послѣднихъ сочиненіяхъ натуралистическая ненависть къ разуму проявляется существенно смягченной.

Общественный порядокъ есть священное право, образующее основу всѣхъ остальныхъ. Оно проистекаетъ однако не изъ природы— ни одинъ изъ людей не имѣетъ естественной власти надъ себѣ подобнымъ; слѣдовательно, право это основывается на договорѣ, но не между монархомъ и народомъ. Акту избранія народомъ короля предшествуетъ актъ, по которому народъ становится народомъ. По общественному договору, каждый со своими силами и имуществомъ входитъ въ общество, чтобы получить отъ него защиту. Съ этимъ актомъ происходитъ духовное общее тѣло государства, оно получаетъ свое единство, свое *я*, свою волю.

Сумма членовъ называется народомъ, каждый членъ съ одной стороны, какъ участникъ верховной власти — гражданинъ, съ другой—обязанный къ повиновенію подданный. Отдѣльное лицо теряетъ свою естественную свободу и въ обмѣнъ получаетъ ограниченную общей волей гражданскую,—въ томъ числѣ собственность на все, чѣмъ оно обладаетъ, равенство передъ закономъ и нравственную свободу, которая его впервые дѣлаетъ господиномъ надъ самимъ собою. Побужденіе однихъ только желаній есть рабство, повиновеніе же данному нами самими закону — свобода. Суверенъ — народъ, законъ есть всеобщая воля народа, направленная на всеобщее благо, высочайшія блага свободы и равенства суть главнѣйшіе предметы законодательства. Законодательная власть есть моральная воля государственнаго тѣла, правительство же (власти и король) суть его исполнительныя психическія силы; первая—его сердце, второе— его мозгъ. Руссо опредѣляетъ правительство, какъ среднее пропорціональное между главой государства и отдѣльнымъ лицомъ или между гражданиномъ, какъ законодателемъ и подданнымъ: суверенъ (народъ) повелѣваетъ, правительство исполняетъ, подданный повинуется. Актъ подчиненія народа своимъ главамъ — не договоръ, а только порученіе; народъ можетъ, если ему заблагоразсудится, ограничивать, измѣнять и совершенно отнимать переданную власть. Для обезпеченія противъ незаконныхъ превышеній власти Руссо рекомендуетъ правильныя народныя собранія, на которыхъ по низложеніи правительственной власти разрѣшаются вопросы объ установленіи, перенесеніи или измѣненіи управленія. Задачею суверенваго народа является также и установленіе соціальнаго символа вѣры. Существенное различіе государственной теоріи Руссо отъ теоріи Локка и Монтескье состоитъ въ отрицаніи раздѣленія властей и представительства избранными,—такимъ образомъ въ неограниченно демократическомъ ея характерѣ. Чрезъ поколѣніе послѣ того, какъ теорія появилась въ свѣтъ, французская революція совершила попытку перевести ее на практику. „Масса совершила то, о чемъ Руссо хотя и думалъ, но не хотѣлъ“ (Виндельбандъ).

Педагогическая теорія Руссо тѣсно примыкаетъ къ теоріи Локка (срав. стр. 165), основная ея мысль — образованіе индивиду-

альности — вполнѣ согласуется съ субъективностью философіи чувства. Очень трудной задачей является для потомства освободить здоровое ея зерно отъ укутывающихъ его излишествъ и странностей. Къ числу послѣднихъ относятся предпочтеніе тѣлеснаго развитія предъ интелектуальнымъ и не ограниченная вѣра въ доброту человѣческой природы.

Упражняй тѣло, органы, чувства воспитанника и держи возможно дальше душу его не занятой; заботься только о томъ, чтобы его духъ остался свободнымъ отъ заблужденія, его сердце отъ порока. Для того, чтобы обезпечить полную свободу развитія рекомендуется совершенно удалить дитя отъ общества, даже отъ семьи, и ростить его въ одиночествѣ подъ руководствомъ частнаго учителя.

Если въ политикѣ Руссо говорилъ швейцарскій республиканецъ, то его религіозное ученіе *) изобличаетъ женевскаго кальвиниста. Исповѣдь вѣры савойярскаго викарія въ „Эмилѣ“ объявляетъ деизмъ религіей чувства. Привнесенныя туда изъ разума доказательства существованія Бога (по движенію покоющейся сама по себѣ матеріи и по цѣлесообразности міра) имѣютъ своею цѣлью, какъ объяснилъ Руссо въ письмѣ, только опроверженіе матеріалистовъ; неопровержимость они получаютъ только при помощи внутренняго доказательства чувства; оно даетъ конечное рѣшеніе колебаніямъ разума за и противъ.

Если мы ограничимъ наши изслѣдованія тѣмъ, къ чему мы только расположены и довѣримся очевидности чувства, то не останется никакого сомнѣнія, что я самъ существую и ощущаю, что существуетъ и воздѣйствующій на меня внѣшній міръ, что мышленіе, сравненіе или сужденіе отношеній представляетъ нѣчто иное, чѣмъ ощущеніе или воспріятіе предметовъ, такъ какъ первое пассивно, второе — активно, наконецъ, что я самъ произвожу дѣятельность вниманія или обсужденія и такимъ образомъ являюсь не только ощущающимъ или страдательнымъ, но и дѣятельнымъ или разумнымъ существомъ. Свобода моего мышленія и поступковъ служитъ мнѣ порукой не матеріальности моей души, она составляетъ то, что отличаетъ меня отъ животнаго. Продолженіе существованія души моей по отпаденіи тѣла гарантируется тѣмъ обстоятельствомъ, что зло въ этомъ мірѣ побѣждаетъ, а добро подавлено. Человѣкъ занимаетъ преимущественное положеніе въ порядкѣ существъ, онъ можетъ созерцать вселенную, почитать ея Творца, познавать порядокъ и красоту и любить и дѣлать добро, — можно-ли его сравнить съ животнымъ? Это трогаетъ меня до глубины души и наполняетъ благодарностью по отношенію къ благодѣтельному Создателю, предсуществовавшему всѣмъ вещамъ и имѣющему остаться, если бы даже всѣ онѣ погибли, предъ которымъ всѣ истины — единственная идея, всѣ пространства — одна точка и всѣ времена — одно мгновенье. Какъ выражается свобода, вѣчность, твореніе, воздѣйствіе воли на матерію и т. д., само собой, для меня непонятно; что-же это такое — меня удостовѣряетъ мое чувство. Самымъ достойнымъ употребленіемъ моего разума является уничиженіе предъ Богомъ. „Чѣмъ болѣе я напрягаюсь, чтобы познать его безконечное существо, тѣмъ менѣе я его понимаю; но и этого для меня достаточно; чѣмъ менѣе я его понимаю, тѣмъ набожнѣе молюсь ему“.

*) Срав. Ш. Буржо «Религіозная философія Руссо» Женева и Лейпцигъ 1883 г.

Въ глубинѣ своего сердца нахожу я правила моей дѣятельности, неискоренимыми чертами начертанныя тамъ природой. Добро все то, что я ощущаю, какъ добро. Совѣсть просвѣщеннѣе всѣхъ философовъ и является въ такой же мѣрѣ надежнымъ руководителемъ для души, какъ инстинктъ для тѣла. Безошибочность ея сужденій доказывается согласіемъ народовъ: при изумительномъ разнообразіи нравовъ, повсюду однако вы найдете тождественныя идеи справедливости, тождественныя понятія о добрѣ и злѣ. Покажите мнѣ страну, гдѣ было бы преступленіемъ держать слово, быть сострадательнымъ, благодѣтельнымъ, великодушнымъ, гдѣ презирался бы справедливый и почитался вѣроломный. Совѣсть повелѣваетъ ограниченіе желаній сообразно нашимъ способностямъ, ихъ умиротвореніе до извѣстной степени, но не до полнаго ихъ подавленія: всѣ страсти хороши, пока мы ими управляемъ, и дурны, если онѣ управляютъ нами.

Во второй части *Profession du foi du vicaire savoyard* Руссо отъ полемики съ сенсуализмомъ, матеріализмомъ, атеизмомъ и моралью выгоды обращается къ критикѣ откровенія. Зачѣмъ рядомъ съ естественной религіей и тремя ея основными догмами — Богъ, свобода и безсмертіе — оказались необходимыми еще особыя ученія вѣры? — они скорѣе запутываютъ, чѣмъ проясняютъ понятіе о великомъ существѣ, располагаютъ насъ къ принятію всякихъ несообразностей и дѣлаютъ людей гордыми, нетерпѣливыми и жестокими, въ то время какъ Богъ не требуетъ никакой иной заслуги, кромѣ сердца. Хороша всякая религія, въ которой Богу служатъ приличествующимъ образомъ. Если бы Богъ предписалъ намъ единственную религію, то онъ снабдилъ бы ее необманывающими признаками всеединства и подлинности. Ав-

торитетъ отцовъ и священниковъ не можетъ имѣть рѣшающаго значенія, такъ какъ всякая религія выдаетъ себя за откровенную и единственную истину: магометанинъ имѣетъ такое же право держаться религіи своего отца, какъ христіанинъ—своего. Такъ какъ всякое откровеніе приходитъ къ намъ путемъ человѣческой передачи, то только одинъ разумъ можетъ быть судьей его божественности. Всестороннее изученіе написанныхъ на древнихъ языкахъ первоисточниковъ потребовало бы объемлющей учености, а это конечно не можетъ быть условіемъ спасенія и богоугодности. Чудеса и пророчества не доказательны—какъ различать истинныя отъ ложныхъ? Если мы обратимся отъ внѣшнихъ къ внутреннимъ признакамъ самого ученія, то и здѣсь нельзя достичь рѣшительнаго вывода изъ соображеній за и противъ (Руссо вкладываетъ первыя въ уста вдохновеннаго, вторыя—въ уста умствователя.) Даже если первыя преодолѣютъ, то все же остается рядъ трудностей—какъ, напримѣръ, уживается съ Божьей благостью и справедливостью то обстоятельство, что евангеліе не дошло до многихъ людей? Какъ могутъ убѣдится въ божественности Христа тѣ, которымъ она теперь проповѣдуется, разъ современники не признали и убили его! Моимъ мнѣніемъ я не могу обосновать истину христіанскаго откровенія и его пользу для вѣрующихъ. Изслѣдованіе разума кончается „полнымъ благоговѣнія сомнѣніемъ“: я не принимаю откровенія и не отрицаю его, но я отрицаю обязательность признавать его. Такъ судитъ мой разсуждающій разумъ, совсѣмъ иначе—сердце: священное величіе и возвышенная простота писанія являются для сердца убѣдительнѣйшимъ доказательствомъ того, что оно болѣе, чѣмъ человѣческое произведеніе, и что тотъ, чью исторію оно излагаетъ, болѣе чѣмъ человѣкъ. Трогательная прелесть и глубокая мудрость его рѣчи, кротость его характера, возвышенность ученій и владѣніе страстями свидѣтельствуютъ, что онъ не былъ ни фанатикомъ ни честолюбивымъ сектантомъ. Сократъ жилъ и умеръ, какъ философъ, Іисусъ—какъ Богъ. Добродѣтели справедливости, любви къ отечеству и цѣломудрія, которымъ училъ онъ, были у многихъ великихъ людей Греціи, прежде чѣмъ Іисусъ рекомендовалъ ихъ. Но откуда онъ могъ взять въ свое время и въ своей странѣ ту возвышенную мораль, ученіе и образецъ которой далъ онъ одинъ? Этого не сочинить поэтически. Придумавшій такія дѣла былъ бы еще изумительнѣе, чѣмъ ихъ виновникъ. Такимъ образомъ и въ вопросѣ объ откровенной религіи голосъ сердца побѣждаетъ сомнѣніе разума, подобно тому какъ онъ торжествовалъ и въ естественной религіи надъ нападеніями против-

никовъ. Во всякомъ случаѣ такое воодушевленіе относится не къ современному священническому христіанству, а къ истинному евангельскому.

Руссо былъ сердцемъ Франціи, возмущавшимся противъ отрицанія и холодной пустоты матеріалистическихъ и атеистическихъ доктринъ. Руссо является предшественникомъ кантовской религіи разума, когда онъ съ теплымъ краснорѣчіемъ противъ односторонняго просвѣщенія разума выставляетъ участіе всего человѣка въ высочайшихъ вопросахъ. Его эмфатическая проповѣдь пробудила громкій и продолжительный откликъ—въ особенности въ Германіи, въ сердцахъ Канта, Гете и Фихте.

ГЛАВА СЕДЬМАЯ

Лейбницъ.

Два ряда новѣйшей философіи—выходящая отъ Декарта континентальная и примыкающая къ Бэкону англійская — достигли крайняго пункта отдаленія и противоположности въ двухъ современникахъ—Спинозѣ и Локкѣ. Первый былъ раціоналистическимъ пантеистомъ, второй эмпирикомъ-индивидуалистомъ. Съ Лейбницемъ начинается сближеніе въ двухъ отношеніяхъ. Какъ раціоналистъ онъ стоитъ на сторонѣ Спинозы противъ Локка, какъ индивидуалистъ—на сторонѣ Локка противъ Спинозы. Но онъ не только отдѣляетъ раціонализмъ отъ пантеизма, но и смягчаетъ его признаніемъ (соотвѣтствовавшимъ его историческимъ наклонностямъ) относительной правильности эмпирики. Лейбницъ различаетъ необходимыя истины разума отъ фактическихъ истинъ опыта, даетъ послѣднимъ свой собственный принципъ познанія и объявляетъ ощущеніе необходимой ступенью къ мышленію.

Выражающаяся здѣсь тенденція къ справедливому взвѣшиванію и примиренію противоположныхъ точекъ зрѣнія остается у Лейбница во всѣхъ областяхъ, которымъ онъ посвятилъ свою дѣятельность,—также и въ религіозной. Онъ принималъ самое живое участіе въ переговорахъ о возсоединеніи протестантской и католической церквей, а также объ уніи лютеранскаго и реформатскаго исповѣданія. Натура

побуждающая, онъ однако и самъ нуждался въ побужденіи извнѣ. Онъ читалъ удивительно много и утверждалъ, что нельзя найти такой книги, которая не содержала бы въ себѣ чего либо добраго. Со способностью гибкаго проникновенія въ чужія мысли Лейбницъ соединялъ необыкновенную силу преобразующаго усвоенія: онъ вычитывалъ изъ книгъ лучшее, чѣмъ то, что въ нихъ стояло. Многосторонность его ума была неограниченна: юристъ, историкъ, дипломатъ, математикъ, физикъ, къ тому же еще теологъ и филологъ,—во всѣхъ этихъ областяхъ онъ былъ не только дома, какъ ученый, но повсюду и поработалъ своими оригинальными мыслями и планами на пользу дальнѣйшаго развитія. Аристотель и Лейбницъ остаются недостижимыми въ такомъ соединеніи продуктивнаго генія и богатства знанія.

Готтфридъ-Вильгельмъ Лейбницъ родился въ 1646 г. въ Лейпцигѣ, гдѣ его отецъ (Фридрихъ Лейбницъ, † 1652) былъ профессоромъ нравственной философіи. Съ пятнадцати лѣтъ Лейбницъ посѣщалъ университетъ своего родного города и изучалъ, какъ спеціальность, право. Вмѣстѣ съ тѣмъ съ неменьшимъ рвеніемъ слушалъ онъ у Якоба Томазія († 1684, отецъ Христіана Томазія) философію и у Э. Вейгеля въ Іенѣ математику. Въ 1663 г. Лейбницъ получилъ за диссертацію *De principio individui* званіе баккалавра, въ 1664—магистра и въ 1666 въ Альторфѣ—доктора правъ. Онъ отказался отъ предложенной въ этомъ послѣднемъ городѣ экстраординарной профессуры. Въ Нюренбергѣ Лейбницъ познакомился съ прежнимъ министромъ курфюрста майнцскаго Бойнебургомъ и послѣ кратковременнаго пребыванія во Франкфуртѣ на М. поѣхалъ въ Майнцъ ко двору курфюрста. По желанію послѣдняго Лейбницъ принялъ участіе въ пересмотрѣ законодательства, писалъ о разнообразнѣйшихъ предметахъ и наконецъ въ 1672 г. переѣхалъ въ Парижъ, гдѣ и прожилъ четыре года, если не считать кратковременнаго пребыванія въ Лондонѣ. Собственно цѣлью путешествія Лейбница въ Парижъ было порученіе убѣдить Людовика XIV предпринять походъ на Египетъ, чтобы такимъ образомъ отвлечь отъ Германіи его завоевательные планы; цѣль осталась неосуществленной, но Лейбница привязало къ Парижу общеніе съ тамошними учеными, особенно съ математикомъ Гюйгенсомъ. Съ конца 1676 г. до самой своей смерти въ 1716 году Лейбницъ жилъ въ Ганноверѣ, куда его призвалъ герцогъ Іоганнъ-Фридрихъ въ качествѣ гофрата и библіотекаря. Наслѣдникъ Іоганна Фридриха Эрнстъ-Карлъ, супруга послѣдняго Софія и дочь Софія-Шарлотта оказывали философу большое расположеніе. Герцогъ

пожелалъ, чтобы Лейбницъ написалъ исторію брауншвейгскаго княжескаго дома. Для этой цѣли философомъ было предпринято путешествіе, между прочимъ въ Римъ и Вѣну. Благодаря браку принцессы Софіи Шарлотты съ Фридрихомъ Бранденбургскимъ, первымъ королемъ прусскимъ, Лейбницъ вошелъ въ тѣсныя отношенія и съ Берлиномъ. По его почину была учреждена въ 1700 г. академія наукъ, и онъ самъ былъ ея первымъ президентомъ. Въ Шарлотенбургѣ онъ работаетъ надъ своимъ главнымъ сочиненіемъ, направленнымъ противъ Локка „*Nouveaux essais sur l'entendement humain*". Однако какъ разъ въ это время (1704) умеръ оппонентъ, опубликованіе написаннаго сочиненія было отложено, и оно появилось только въ 1765 г. въ собраніи сочиненій, изданномъ Распе. Смерть прусской королевы (1705) прервала на нѣсколько лѣтъ окончаніе начатой по ея просьбѣ „Теодицеи", которая появилась только въ 1710 г. Въ Вѣнѣ, гдѣ онъ жилъ 1713—1714 гг., Лейбницъ написалъ краткое изложеніе своей системы для принца Евгенія. По мнѣнію Гергардта это не очеркъ въ 90 параграфовъ подъ заглавіемъ „Монадологія", найденный въ рукописи Эд. Эрдманомъ и изданный въ его превосходномъ изданіи сочиненій Лейбница (1840), а „принципы природы и милости", появившіеся черезъ два года послѣ смерти автора въ „*Europe savante*". Эрнстъ Августъ, императоръ германскій и Петръ Великій осыпали философа титулами и наградами, къ которымъ онъ былъ далеко не равнодушенъ; за то, когда курфюрстъ Георгъ Людвигъ подъ именемъ Георга I вступилъ на англійскій престолъ, его до сихъ поръ сердечныя отношенія къ двору значительно охладѣли. Корреспонденція, которую велъ Лейбницъ съ падчерицей послѣдняго, дала поводъ къ непрерывавшейся до самой смерти Лейбница перепискѣ его съ Клэркомъ, защищавшимъ противъ Лейбница теологію Ньютона. Споръ между Лейбницемъ и Ньютономъ о первенствѣ въ открытіи дифференціальнаго исчисленія недавно разрѣшенъ въ томъ смыслѣ, что Ньютонъ раньше нашелъ свою методу, Лейбницъ же раньше и въ болѣе совершенной формѣ опубликовалъ свою. Обиліе занятій у Лейбница было весьма неблагопріятно для построенія и вліянія его системы, такъ какъ оно мѣшало ему систематически обработать его пробивающія новые пути мысли и оставляло время только для небольшихъ статей *).

*) Кромѣ упомянутыхъ уже двухъ большихъ трудовъ Лейбница «Новаго опыта» и «Теодицеи» мы имѣемъ изъ философскихъ его работъ только рядъ частныхъ писемъ и статей въ ученыхъ журналахъ (*Journal des savants* въ Па

Въ изложеніи лейбницевской философіи мы начинаемъ съ мета-
физическихъ основныхъ понятій, излагаемъ далѣе его ученіе о жизни
и человѣкѣ (теорія познаніи и этика) и заканчиваемъ религіозными
вопросами.

1. Метафизика: монады, представленіе, предустановленная гармонія; законы мышленія и міра.

Лейбницъ развиваетъ свое новое субстанціальное понятіе, мо-
нады *), какъ дополненіе и противоположность картезіанскому и ато-
мистическому. Картезіанцы правы, дѣлая понятіе субстанціи крае-
угольнымъ камнемъ метафизики и поясняя его понятіемъ независи-
мости. Однако въ дальнѣйшемъ опредѣленіи этого понятія они оши-
баются. Если понимать самостоятельность въ смыслѣ неограничен-
ности, то можно говорить, какъ показалъ примѣръ Спинозы, только о
божественной субстанціи. Если же обойти спинозовскую послѣдова-
тельность, то нужно поставить вмѣсто независимаго бытія независи-
мую дѣятельность, вмѣсто самостоятельности — самодѣятельность.
Субстанція не то, что существуетъ само по себѣ, — иначе не было
бы никакихъ конечныхъ субстанцій, а то, что само по себѣ дѣйству-

---

рижѣ, *Acta eruditorum* въ Лейпцигѣ и др.). Между ними можно назвать, какъ
особенно важныя, «Новую систему о природѣ и сообщеніи между субстанціями
вообще и о связи души и тѣла въ частности» 1695, три разъясненія къ ней
1696 и статью *De ipsa natura* 1668. Надъ изданіемъ Лейбницевскихъ сочиненій
поработали до Эрдмана (1840) Феллеръ, Кортгольтъ, Груберъ, Распе, Дутенсъ,
Федеръ и Гуграуеръ (нѣмецкія сочиненія), послѣ Эрдмана Пертцъ, Фуше де-Ка-
рейль, Онно Клоппъ и наконецъ І. К. Гергардтъ. Послѣдній издалъ въ 1849 —
1863 гг. въ семи томахъ математическія его сочиненія и недавно (Берлинъ
1875 – 1890) тоже въ семи томахъ — философскія. Описаніе его жизни мы имѣ-
емъ отъ Г. Э. Гурауера, юбилейное изданіе, Бреславль 1846. Для философской
библіотеки Шааршмидтъ перевелъ въ 1873 *Nouveaux essais*, а Кирхманъ (1879)
теодицею и 26 мелкихъ сочиненій. Важнѣйшія изъ послѣднихъ въ нѣмецкомъ
переводѣ были изданы Г. Шиллингомъ еще въ 1846. Библіотека Реклама также
дала мелкія сочиненія и теодицею. Изъ новыхъ сочиненій о Лейбницѣ отмѣтимъ
небольшое сочиненіе І. Т. Мерца, нѣмецкій переводъ 1886, и Людвига Штейна
«Лейбницъ и Спиноза» 1890. Въ послѣднемъ на основаніи неизданныхъ матері-
аловъ излагаются отношенія философа къ Спинозѣ, котораго онъ посѣтилъ въ
Гагѣ на обратномъ пути изъ Парижа, а также находится опытъ исторіи про-
исхожденія ученія о монадахъ по 1697 годъ. Мы еще не могли ознакомиться
съ только что появившимся изложеніемъ лейбницевскаго ученія о монадахъ Эд.
Дильмана.

*) Выраженіе «монада» Лейбницъ употреблялъ съ 1696 г. По предположе-
нію Л. Штейна онъ заимствовалъ его у младшаго (Франца Меркурія) Ванъ
Гельмона.

етъ или имѣетъ въ самомъ себѣ основаніе измѣненія своихъ состоя-
ній. Субстанція опредѣляется активной силой *), подъ которой должно
понимать нѣчто иное, лучшее, чѣмъ схоластическая простая возмож-
ность или способность. *Potentia sive facultas* для того, чтобы перейти
къ дѣйствію, нуждается въ положительномъ воздѣйствіи, тогда какъ
vis activa (подобно эластическимъ тѣламъ) приводитъ сама себя въ
движеніе, пока не встрѣчаетъ никакого внѣшняго препятствія. Субстан-
ція есть существо, способное къ дѣйствію *(la substance est un être
capable d'action)*. Съ уравненіемъ дѣятельности и бытія (*quod non
agit, non existit*) отдѣльныя вещи вновь пріобрѣтаютъ субстанціаль-
ность, отнятую у нихъ Спинозой: онѣ активныя, слѣдовательно, при
всей ограниченности, субстанціальныя существа (*quod agit, est sub-
stantia singularis*). Благодаря внутренней дѣятельности каждое
существо есть опредѣленный, отличный отъ остальныхъ существъ
индивидуумъ. Субстанція есть одаренное силой отдѣльное существо.

Атомисты также правы, требуя для объясненія явленій тѣлъ про-
стыхъ недѣлимыхъ вѣчныхъ единствъ, такъ какъ все составное со-
стоитъ изъ простого. Однако они заблуждаются, считая недѣлимыми тѣ
невидимо малые корпускулы, которые для нихъ исполняютъ эту обязан-
ность: все матеріальное, какъ бы оно ни было мало, способно къ
безконечной дѣлимости и въ дѣйствительности раздѣлено до безко-
нечности. Если хотятъ найти недѣлимыя единства, то должно перейти
въ область не матеріальнаго и прійти къ мысли, что тѣла составлены
изъ безтѣлесныхъ составныхъ частей. Физическія точки, атомы—ре-
альны, но онѣ не точки; математическія точки не дѣлимы, но и не
реальны; только метафизическія или субстанціальныя точки, безтѣле-
сныя душеподобныя единства соединяютъ въ себѣ недѣлимость и ре-
альность: монады суть истинные атомы. Съ недѣлимостью имъ при-
сваивается и вѣчность: невозможно, чтобы они происходили и поги-
бали въ силу соединенія и раздѣленія частей, по этому и вообще не
возможно, чтобы онѣ естественнымъ путемъ вступали въ бытіе и изъ
него исчезали, — для этого нужно твореніе и уничтоженіе. Вмѣстѣ
съ безпространственностью или отсутствіемъ измѣреній имъ придается
невозможность всякаго вліянія изъ внѣ: монада развиваетъ свои состоя-
нія изъ внутри себя самой, не нуждается ни въ чемъ другомъ, сама для

---

*) Еще Фрэнсисъ Глиссонъ (1596 — 1678, профессоръ медицины въ Кэмб-
риджѣ и Лондонѣ) въ трактатѣ *de natura substantiae energetica* 1672 понималъ
субстанціи, какъ силы. Вліяніе Глиссона на Лейбница, на которомъ настаиваетъ
Г. Маріонъ (Парижъ 1880), не доказано, срав. Л. Штейнъ, стр. 184.

себя достаточна и заслуживаетъ по этому аристотелевское имя энтелехіи.

Такимъ образомъ въ понятіи монады сходятся два теченія мысли. Съ благодарностью признавая это двухстороннее вліяніе, Лейбницъ отмѣчаетъ картезіанство, какъ вестибюль истинной философіи, и атомистику, какъ приготовленіе къ ученію о монадахъ. Изъ перваго выводится, что субстанціи суть самостоятельныя силы, изъ второй — что онѣ нематеріальныя единства. Изъ сопоставленія обоихъ опредѣленій мы получаемъ заключеніе о видѣ силы или дѣятельности, составляющей сущность монады: монады суть представляющія силы. Въ мірѣ ничего нѣтъ истинно реальнаго кромѣ монадъ и ихъ представленій.

Однако при представленіи, въ которомъ должна состоять сущность и дѣятельность монадъ, не должно думать о сознательной дѣятельности человѣческой души. Слово представленіе имѣетъ у Лейбница болѣе широкое значеніе, чѣмъ обыкновенно съ нимъ соединяемое. Различіе, ставшее въ высшей степени важнымъ для психологіи, между простымъ и сознательнымъ представленіемъ или перцепціей и апперцепціей, лучше всего выясняется примѣромъ шума волнъ. Шумъ, который мы слышимъ на берегу моря, составляется изъ многихъ шумовъ отдѣльныхъ волнъ. Каждый отдѣльный шумъ самъ по себѣ слишкомъ малъ, чтобы быть слышимымъ; однако онъ долженъ все таки производить на насъ хотя бы самое незначительное впечатлѣніе, иначе и ихъ совокупность не могла бы быть нами слышанной. И ощущеніе, вызываемое движеніемъ отдѣльныхъ волнъ, равняется слабому, смутному, не сознанному, незамѣтно малому представленію (*petite, insensible perception*); ему нужно соединиться со многими такими же ощущеніями, и тогда оно станетъ сильнымъ и яснымъ или перейдетъ порогъ сознанія. Шумъ отдѣльныхъ волнъ ощущается, но не замѣчается, перципируется, но не апперципируется. Эти темныя состоянія не сознаннаго представленія, находящіяся въ человѣческомъ духѣ рядомъ съ представленіями отчетливаго сознанія, наполняютъ всю жизнь монады на низшей ступени бытія. Есть существа, никогда не поднимающіяся изъ состоянія глубокаго сна или глухоты.

Согласно такому болѣе объемлющему значенію представленіе опредѣляется, какъ содержаніе внѣшняго во внутреннемъ, многаго въ единомъ (*repraesentatio multitudinis in unitate*). Представляющее существо носитъ въ себѣ безъ вреда для своего единства множество отношеній ко внѣшнимъ вещамъ. И что такое это многое, отпечатлѣвающееся и представляемое въ единомъ, въ монадѣ? Весь міръ. Каж-

дая монада является представителемъ всѣхъ остальныхъ, она — концентрированное все, вселенная въ маломъ размѣрѣ. Каждый индивидуумъ содержитъ въ себѣ безконечность (*substantia infinitas actiones simul exercet*), и высшій разумъ, для котораго всякое темное представленіе тотчасъ же превращается въ отчетливое, можетъ въ одной единственной монадѣ прочитать всю вселенную, всѣ міровыя явленія, все существующее, существовавшее и имѣющее существовать. Прошлое оставило свои слѣды и будущее не принесетъ ничего, что не было бы заложено въ настоящемъ: монада нагружена прошедшимъ и носитъ будущее въ нѣдрахъ. Такимъ образомъ всякая монада является зеркаломъ вселенной *), но зеркаломъ живымъ (*miroir vivant de l'univers*), производящимъ образы вещей собственной дѣятельностью или развивающимъ ихъ изъ внутреннихъ зародышей, но не испытывающимъ вліянія извнѣ. Монада не имѣетъ оконъ, чрезъ которыя что либо могло бы въ нее проходить или изъ нея выходить; она въ своей дѣятельности зависитъ только отъ Бога и отъ себя самой.

Всѣ монады представляютъ одну и ту-же вселенную, но каждая со своей особой точки зрѣнія, ясно вблизи и смутно вдали. Такъ какъ онѣ отражаютъ одно и тоже содержаніе или предметъ, то все различіе и заключается въ энергіи или степени ясности представленій. Если такимъ образомъ ихъ дѣятельность состоитъ въ представленіи, то очевидно ясное представленіе совпадаетъ съ совершенной, не стѣсненной дѣятельностью, неясное — со стѣснен-

*) Лейбница не безъ основанія упрекали въ томъ, что въ сущности нѣтъ никакого содержанія для представленія монады, хотя казалось-бы, что онъ приписалъ ему богатѣйшее содержаніе — весь міръ. *Все*, которое по Лейбницу представляетъ монада, само по себѣ не что иное, какъ сумма такихъ же представляющихъ существъ. Объектъ представленія только представляющіе субъекты: монада А представляетъ монаду В, С... до Z, и эти монады ничего болѣе не дѣлаютъ, какъ взаимно представляютъ другъ друга. Монада является зеркаломъ зеркала, но гдѣ же вещь, которую отражаютъ эти зеркала? Сущность субстанціи заключается въ состояніи отношенія къ другимъ, которыя въ свою очередь только пункты отношенія, и такимъ образомъ мы не приходимъ отъ простой относительности ни къ чему реальному. Самъ Лейбницъ относительно этого пустого формализма возражалъ, что у него простая форма представленія наполняется всѣмъ многообразнымъ опытнымъ содержаніемъ, всѣмъ богатствомъ душевной жизни и что квантитативныя различія представленія, означающія у него вмѣстѣ съ тѣмъ степени чувства, желанія, дѣйствія и прогресса, незамѣтно принимаютъ и качественную жизненность индивидуальныхъ характеровъ. Кромѣ того, нельзя выпускать изъ виду и того обстоятельства, что духовныя существа представляютъ не только вселенную, но и божество — слѣдовательно очень богатый содержаніемъ объектъ.

ной или съ страданіемъ. Монада тѣмъ активнѣе, чѣмъ яснѣе ея представленія. Преимущество Бога заключается въ томъ, что онъ имѣетъ только ясныя и отчетливыя представленія, — для вездѣсущаго все одинаково близко. Онъ одинъ — чистая дѣятельность, всѣ же конечныя существа одновременно и страдательны, именно поскольку ихъ представленія не ясны и не отчетливы. Удерживая аристотелевско-схоластическую терминологію, Лейбницъ называетъ активный принципъ формой, страдательный—матеріей и считаетъ монаду состоящей изъ формы (энтелексія, душа) и матеріи, такъ какъ монада не есть подобно Богу *purus actus* и чистая форма. Эта матерія, какъ составная часть монады, не обозначаетъ чего либо тѣлеснаго, а только основаніе стѣсненія ея дѣятельности. *Materia prima* (принципъ пассивности въ монадѣ) является причиной, *materia secunda* (явленіе тѣлесныхъ массъ) — слѣдствіемъ неясности представленій. Группа монадъ кажется тѣломъ въ томъ случаѣ, если она смутно воспринимается. Отнимая у монадъ активность, впадаютъ въ заблужденіе Спинозы; наоборотъ, отстраняя у нея пассивность или матерію, впадаютъ въ противоположное заблужденіе — обожествляютъ отдѣльныя существа.

Ни одна монада не представляетъ всю вселенную и ея отдѣльныя части точно такъ-же хорошо, какъ другія монады, а либо лучше, либо хуже. Существуетъ столько же различій ясности и отчетливости, сколько монадъ. Однако можно установить нѣсколько классовъ. Есть три главнѣйшія ступени,—Лейбницъ получаетъ ихъ различеніемъ темныхъ и ясныхъ и внутри послѣднихъ смутныхъ и отчетливыхъ представленій: ясно представленіе, если оно различается отъ другихъ, отчетливо— если различаются и его составныя части. Ниже всего стоятъ простыя или голыя монады, никогда не возвышающіяся выше не ясныхъ и безсознательныхъ представленій и проводящія, такъ сказать, всю жизнь въ обморокѣ или во снѣ. Если представленіе возвышается до сознательнаго и сопровождаемаго памятью ощущенія, то монада получаетъ имя души. Если же душа въ свою очередь возрастаетъ до самопознанія и разума или познанія всеобщаго, она называется духомъ. Высшая ступень заключаетъ въ себѣ низшую, такъ какъ даже и съ духомъ много представленій остаются темными и смутными. По этому-то и было заблужденіемъ картезіанское отнесеніе мысли или сознательной дѣятельности къ существу духа; этимъ у нихъ духъ отличался отъ низшихъ существъ и при томъ такъ, что считали нужнымъ приписать ему всѣ безсознательныя представленія. Изъ

представленія получается стремленіе, не какъ самостоятельная дѣятельность, а только какъ его модификація; оно не что иное, какъ тенденція перейти отъ одного представленія къ другому (*l'appetit est la tendance d'une perception à une autre*), влеченіе есть осуществляющееся представленіе. При сознательныхъ разумныхъ представленіяхъ, стремленіе возвышается до воли. Всѣ монады самодѣятельны или дѣйствуютъ самопроизвольно, однако, только мыслящія изъ нихъ свободны. Свобода есть самопроизвольность духовъ; она состоитъ не въ произволѣ, а въ томъ, чтобы дѣйствовать безъ принужденія изъ внѣ согласно законамъ собственнаго существа. Монада образуетъ свои представленія изъ самой себя, изъ образующихъ ея природу сѣмянъ. Согласованіе различныхъ образовъ міра имѣетъ свою причину въ божественномъ установленіи, въ силу котораго монады изначала были приспособлены другъ къ другу такимъ образомъ, что измѣненіе ихъ состояній, хотя бы оно совершалось въ каждой по имманентному закону и безъ внѣшняго вліянія, происходитъ какъ разъ параллельно, и эффектъ получается тотъ же самый, какъ если бы между ними имѣло мѣсто постоянное взаимное вліяніе. Специальное примѣненіе эта всеобщая мысль предустановленной гармоніи находитъ въ проблемѣ взаимодѣйствія тѣла и души. Тѣло и душа похожи на двое часовъ, такъ прекрасно сдѣланныхъ, что они, безъ всякаго регулированія однихъ другими, даютъ точно одинаковое время.

Предъ безчисленными маленькими чудесами, которыя окказіонализмъ наложилъ на божество, единое великое чудо предустановленной гармоніи имѣетъ несомнѣнное преимущество. Какъ великое чудо, оно достойнѣе Божіей мудрости, чѣмъ много маленькихъ чудесъ; да въ основѣ оно вовсе и не чудо, такъ какъ гармонія не нарушаетъ законовъ природы, а ихъ устанавливаетъ. Мысль эта освобождаетъ отъ теологическаго одѣянія и сводитъ къ чисто метафизическому выраженію то, что природы монадъ, которыми закономѣрно опредѣляется послѣдовательность ихъ представленій, состоятъ не въ чемъ иномъ, какъ въ суммѣ отношеній, въ которыхъ стоитъ эта отдѣльная вещь ко всѣмъ остальнымъ частямъ міра; при этомъ каждый отдѣльный членъ принимаетъ въ соображеніе всѣ остальные и самъ въ свою очередь принимается въ соображеніе ими, такимъ образомъ и оказываетъ и воспринимаетъ вліяніе. Такимъ образомъ избѣгается внѣшнее представленіе искуственнаго приноровленія. Сущность каждой вещи есть въ тоже время и мѣсто, которое она занимаетъ въ органическомъ

цѣломъ вселенной; каждый членъ системы относится къ каждому другому члену, живетъ активно и пассивно жизнью всѣхъ остальныхъ членовъ. Существованіе міра есть единый великій процесъ въ безчисленныхъ отраженіяхъ.

Метафизика Лейбница начинается съ понятія представленія и завершается понятіемъ міровой гармоніи. Представленіе было многообразіемъ (безконечное множество представляемаго) въ единствѣ (представляющей монады); гармонія есть единство (порядокъ, согласованіе картины міра) въ многообразіи (безконечномъ множествѣ степеней ясности представленій). Всѣ монады представляютъ одну и ту же вселенную, но каждая отражаетъ ее различно; упомянутыя единство и различіе не могутъ быть больше, чѣмъ они есть: каждая возможная степень отчетливости представленія существуетъ въ одной монадѣ, а вмѣстѣ это единый гармоничный аккордъ, въ которомъ сливаются безчисленные голоса.

Такимъ образомъ порядокъ различнаго и единство многообразнаго даютъ понятія красоты и совершенства. Если этотъ міръ показываетъ высочайшее единство въ высочайшемъ многообразіи такъ, что ни въ чемъ нѣтъ ни недостатка ни излишка, то этотъ міръ самый совершенный, самый лучшій между всѣми возможными. Даже и низшія ступени помогаютъ совершенству цѣлаго, ихъ отсутствіе было бы пробѣломъ; если не ясныя и смутныя представленія, разсматриваемыя сами по себѣ, кажутся не совершенными, то въ цѣломъ они вовсе не таковы; порядокъ и связь міра именно и основывается на томъ, что монада въ своемъ представленіи стѣснена или страдательна, т. е. направляется на другихъ, подчиняется имъ. Такимъ образомъ понятіе гармоніи составляетъ мостъ отъ монадологіи къ оптимизму.

Касательно гармоніи вселенной мы могли различить полумифическую форму изложенія разсказчика отъ построенія его въ понятіи; тоже самое возможно и въ ученіи о сотвореніи. Этотъ дѣйствительный міръ, какъ наилучшій между многими другими мыслимыми мірами, избранъ Богомъ. Составляющія его монады по волѣ Бога достигаютъ своей реальности; какъ возможности или идеи онѣ пребывали (до ихъ осуществленія) въ разумѣ Божіемъ и притомъ со всѣми отличающими ихъ свойствами и совершенствами, которыя онѣ теперь показываютъ реализированными. Такимъ образомъ уже ихъ возможное или мыслимое существо въ качествѣ содержанія заключаетъ тоже самое, что и дѣйствительное, и существованіемъ ихъ сущность не измѣняется и не

увеличивается. Въ глубинѣ каждаго возможнаго существованія живетъ стремленіе перейти въ дѣйствительность и оно имѣетъ на это тѣмъ больше правъ, чѣмъ оно совершеннѣе. Благодаря этому предъ Богомъ разыгрывается состязаніе, по которому соединяются тѣ возможности монадъ, которыя уживаются другъ съ другомъ или возможны въ соединеніи. Однако между различными мыслимыми комбинаціями монадъ или мірами предназначены къ переходу въ бытіе только представляющія величайшую возможную сумму совершенства. Такимъ образомъ основаніемъ для допущенія къ существованію является совершенство не одной монады, а цѣлой системы, необходимую часть которой составляетъ монада. Наилучшій изъ міровъ познается Божьей мудростью, избирается его благостью и реализуется его могуществомъ*). Избраніе не нѣчто произвольное, а совершенно детерминированное закономъ пользы или лучшаго (*principe du meilleur*); Божья воля должна осуществить то, что его разумъ познаетъ, какъ совершеннѣйшее. Такимъ образомъ ясно, что наилучшій изъ міровъ въ конкуренціи съ возможными мірами одержитъ побѣду и безъ Божьяго рѣшенія, по *lex melioris*.

Этотъ законъ является спеціальнымъ примѣненіемъ другого болѣе
общаго закона достаточнаго основанія; этотъ законъ Лейбницъ при-
соединяетъ къ аристотелевскимъ законамъ мышленія, какъ такой же
правильный. Вещи и явленія дѣйствительны (и утвержденія истины)
въ томъ случаѣ, если для ихъ существованія и сосуществованія
имѣется достаточное основаніе. *Principium rationis sufficientis* го-
сподствуетъ надъ нашимъ познаніемъ случайныхъ или фактическихъ
истинъ; наоборотъ чистое познаніе разумомъ необходимыхъ или вѣч-
ныхъ (математическихъ и метафизическихъ) истинъ основывается на
principium contradictionis. Именно положеніе противорѣчія гово-
ритъ: то фальшиво и невозможно, въ чемъ содержится противорѣчіе,
возможно—гдѣ противорѣчія нѣтъ; необходимо то, что содержитъ въ
себѣ противоположность противорѣчія; или въ положительной форму-
лѣ, какъ тезисъ идентитета: каждая вещь и всякое содержаніе пред-

*) Относительно зависимости міра отъ Бога, у Лейбница замѣчается извѣст
ное раздвоеніе между метафизическимъ интересомъ субстанціальности отдѣль-
ныхъ существъ, съ которымъ связанъ и моральный—устраненіе фатализма, и
противоположнымъ религіознымъ интересомъ. Съ одной стороны твореніе у него
только осуществленіе готовыхъ и неизмѣнныхъ возможностей, съ другой же—онъ
вмѣстѣ съ философами средневѣковья учитъ, что однократнымъ актомъ осущест-
вленія дѣло еще не окончательно сдѣлано, — міръ нуждается въ поддержаніи,
т. е. въ продолжающемся твореніи.

ставленія идентичны съ самимъ собой*). Лейбницъ основываетъ различіе двухъ видовъ необходимости на противоположности законовъ мышленія—противорѣчія и основанія,—эта противоположность только намъ людямъ кажется противоположностью. Божественный же духъ, познающій все *a priori*, и фактическія истины можетъ свести къ необходимымъ. Метафизически необходимо то, противоположность чего заключаетъ въ себѣ противорѣчіе, морально необходимо или случайно то, что въ силу своей цѣлесообразности предпочитается Богомъ такой же мыслимой противоположности. Къ послѣднему классу относится также физическая необходимость: необходимость законовъ природы (благодаря выбору лучшаго) только условна, законы эти—фактическія или случайныя истины. Положеніе о достаточномъ основаніи имѣетъ значеніе одинаково и на дѣйствующія и на конечныя причины и между обоими царствами по Лейбницу существуетъ совершеннѣйшее согласіе. Въ матеріальномъ мірѣ все отдѣльное должно быть объясняемо чисто механически, цѣлокупность же законовъ природы, весь всеобщій механизмъ можетъ быть объясненъ не механически, а только на основаніи цѣлесообразности, такъ что механическая точка зрѣнія подчиняется и опредѣляется телеологической. Это и понятно, разъ Лейбницъ при *ratio sufficiens* въ первой линіи имѣлъ въ виду конечныя причины.

Характеристическому для Лейбницевскаго мышленія стремленію въ даль и къ всеобъемлемости философія обязана еще рядомъ всеобщихъ законовъ, которые стоятъ въ самомъ тѣсномъ отношеніи другъ къ другу, а также къ основнымъ идеямъ монадологіи и гармоніи. Это законы—постоянства, аналогіи, всеобщаго различія вещей или идентитета, не подлежащаго различенію, и наконецъ законъ сохраненія силы.

Самый фундаментальный изъ этихъ законовъ — *lex continui*. Онъ воспрещаетъ съ одной стороны всякій скачекъ, съ другой—всякое повтореніе въ рядахъ существъ и явленій. Членъ ряда долженъ примыкать къ другому члену безъ всякихъ пробѣловъ и излишняго удвоенія. Абсолютное постоянство господствуетъ въ постепенномъ порядкѣ созданій и въ теченіи явленій. Внутри монады постоянно развивается состояніе изъ состоянія, изъ настоящаго рождается будущее, и само настоящее выросло изъ прошедшаго; ничто не вошло неожиданно, внезапно и не подготовленно и всѣ крайности связаны средними членами въ постепенный переходъ; точно также и сама монада стоитъ въ постоянномъ постепенномъ рядѣ существъ, каждое изъ которыхъ и родственно всѣмъ остальнымъ и отлично отъ всѣхъ ихъ. Такъ какъ существа и явленія образуютъ единый непрерывный рядъ, то въ мірѣ видовъ не существуетъ, а есть только степени. Покой и движеніе не противоположности, такъ какъ покой можно считать безконечно малымъ движеніемъ; эллипсисъ и парабола—не качественное различіе, такъ какъ по имѣющимъ и для нихъ значеніе законамъ они сводятся къ степенямъ. Равенство есть исчезающее неравенство, страданіе—стѣсненная дѣятельность, дурное—незначительное добро, смутное представленіе—только менѣе ясное, животное—человѣкъ съ безконечно малымъ разумомъ, растеніе равняется звѣрю съ исчезающимъ сознаніемъ, жидкости—низшая степень твердости и т. д. Во всемъ мірѣ господствуютъ сходство и согласіе, повсюду, какъ и здѣсь, имѣетъ мѣсто подъ кажущейся противоположностью только различіе въ степени и слѣдовательно аналогія. Въ макрокосмѣ вселенной дѣло идетъ точно также, какъ въ микрокосмѣ монады; каждое позднѣйшее состояніе міра прообразуется въ предшествующемъ и т. д. Такимъ образомъ изъ закона постоянства съ одной стороны выводится законъ аналогіи, съ другой же—*principium* (*identitatis*) *indiscernibilium*. Насколько природа ненавидитъ пустоту, настолько же избѣгаетъ и излишняго. Каждая степень въ рядѣ должна имѣть представителя, но каждая можетъ быть только одинъ разъ. Нѣтъ двухъ вещей, двухъ явленій, совершенно одинаковыхъ другъ съ другомъ. Если бы онѣ были какъ разъ одинаковы, то ихъ было бы не двое, а одно; различіе никогда не бываетъ только численнымъ или только мѣстнымъ и временнымъ, а всегда внутреннимъ: каждая вещь отличается отъ каждой другой свойственной ей сущностью. Этотъ законъ относится въ одинаковой степени и къ истинно реальному (монады) и къ міру явленій: невозможно найти двухъ листовъ дерева, абсолютно похожихъ другъ на друга. Закономъ о сохраненіи силы Лейбницъ поправляетъ картезіанское ученіе о сохраненіи движенія и приближается къ совре-

*) Внутри познанія разума и опыта различаются далѣе непосредственныя (не нуждающіяся въ доказательствахъ) и производныя истины. Верховныя истины разума суть идентичныя положенія, ясныя сами по себѣ; всѣ остальныя знанія выводятся путемъ демонстрацін изъ этихъ интуитивныхъ; доказательство равняется анализу и изложенію, свободному отъ противорѣчій. Первоначальныя истины опыта суть непосредственные факты сознанія; выводимое изъ нихъ менѣе достовѣрно, чѣмъ демонстративное знаніе. Однако нельзя слишкомъ низко цѣнить опытъ, — только онъ одинъ можетъ убѣдить насъ въ дѣйствительности мыслимаго; необходимыя же истины служатъ намъ порукой только того, что къ извѣстному субъекту (напр., кругу) должно придать опредѣленный предикатъ, но онѣ ничего не говорятъ о томъ, существуетъ ли такой субъектъ въ дѣйствительности.

менному воззрѣнію. По Декарту остается неизмѣнной сумма дѣйствительнаго движенія, по Лейбницу—сумма живыхъ силъ, по новѣйшему же ученію сумма живыхъ и скрытыхъ силъ,—впрочемъ уже самъ Лейбницъ пользовался этимъ различіемъ.

Обращаемся отъ формальныхъ подмостковъ всеобщихъ законовъ къ дѣйствительному, которое, подчиняясь законамъ, составляетъ живое содержаніе міра.

2. Органическая жизнь.

Живое существо есть машина, составленная изъ безконечно многихъ органовъ. Естественныя, происходящія отъ Бога машины отличаются отъ изготовленныхъ человѣческой рукой въ томъ отношеніи, что онѣ до самыхъ мельчайшихъ частей состоятъ изъ машинъ. Организмы суть комплексы монадъ, изъ которыхъ одна—душа—господствуетъ, остальныя же, подчиненныя, образуютъ ея тѣло. Господствующая монада отличается отъ монадъ, окружающихъ ее въ качествѣ тѣла, большей ясностью ея представленій. Господство монады-души состоитъ только въ этомъ превосходствѣ, именно что она дѣятельнѣе и совершеннѣе и ясно отражаетъ то, что тѣлесными монадами представляется темно. Непосредственнаго взаимодѣйствія между душой и тѣломъ не существуетъ, а есть только установленное Богомъ общее согласіе. Онъ провидѣлъ, что душа въ такой то моментъ будетъ желать ощущенія тепла или движенія рукой, и такъ установилъ развитіе тѣлесныхъ монадъ, что онѣ какъ разъ въ надлежащій моментъ производятъ это ощущеніе или повинуются импульсу движенія.

Естественно, что Богъ при такомъ разсчетѣ и приноровленіи больше обращалъ вниманія на совершенства, на болѣе активныя и яснѣе представляющія монады, чѣмъ на менѣе совершенныя, и подчинилъ первымъ, какъ цѣлямъ, послѣднія, какъ средства и условія; поэтому до созданія душа оказываетъ на тѣло идеальное вліяніе — въ Божіемъ разумѣ. Ея дѣятельность является причиной, благодаря ей въ несовершенныхъ монадахъ имѣетъ мѣсто опредѣленное измѣненіе, страданіе, такъ какъ оно достижимо только благодаря ей *). Составляющія тѣло монады суть ближайшіе и прямые объекты для души, она перципируетъ ихъ яснѣе, чѣмъ онѣ представляютъ посредствомъ души внѣшній міръ. Относительно установляемаго

*) Срав. Густавъ Классъ, «Метафизическія предпосылки Лейбницевскаго детерминизма», Тюбингенъ 1874 г.

этимъ тѣснѣйшаго соприкосновенія элементовъ организма въ переговорахъ съ патеромъ Де-Босъ касательно согласимости монадологіи съ церковнымъ ученіемъ, особенно съ реальнымъ присутствіемъ тѣла Христова въ причастіи,—Лейбницъ въ угоду догмѣ соглашается отступиться отъ предположенія, что только простое можетъ быть субстанціальнымъ, и допускаетъ возможность составныхъ субстанцій и „субстанціальной ленты", связующей части живого существа. И это кажется менѣе всего противорѣчащимъ прочимъ убѣжденіямъ философа, разъ самой душѣ или центральной монадѣ вручается роль такой *vinculum substantiale*.

Все въ природѣ организовано, нѣтъ неодушевленныхъ тѣлъ, нѣтъ мертвой матеріи. Самая незначительная пылинка населена массой живыхъ существъ, въ незамѣтнѣйшей каплѣ воды кишатъ организмы: каждую часть матеріи можно сравнить съ прудомъ, полнымъ рыбы, или съ садомъ, полнымъ растеніями. Отрицаніе неорганическаго не освобождаетъ однако нашего философа отъ обязанности признать это неорганическое хотя бы кажущимся. Созерцая тѣло въ мышленіи, мы познаемъ, что нѣтъ ничего неживого и не представляющаго. Однако для нашего смутнаго чувственнаго воспріятія, одновременно перципирующаго составляющія тѣло монады и разсматривающаго ихъ, какъ постоянное единство, оно кажется протяженной массой. Тѣло существуетъ только какъ смутное представленіе въ ощущающемъ субъектѣ; однако оно соотвѣтствуетъ реальному и внѣ духа, именно не матеріальному аггрегату монадъ, поэтому и видѣніе тѣла является хорошо обоснованнымъ (*phaenomenon bene fundatum*). Матерія только что-то существующее въ ощущеніи или смутномъ представленіи, точно также пространство и время не представляютъ ничего реальнаго,—ни субстанціи, ни свойства, а только нѣчто представляемое; пространство есть порядокъ сосуществованія, время — послѣдовательности.

Если нѣтъ неодушевленныхъ тѣлъ, то нѣтъ и свободныхъ отъ тѣла душъ; душа постоянно связана съ аггрегатомъ подчиненныхъ монадъ, но не всегда съ однѣми и тѣми же. Отдѣльныя монады постоянно вступаютъ въ ея тѣло или въ служебныя къ ней отношенія или выходятъ изъ него; душа окружается неопредѣленнымъ тѣломъ; обыкновенно измѣненіе происходитъ медленно и съ постоянной замѣной вышедшихъ частей; если же оно происходитъ быстро, то говорятъ о смерти и рожденіи. Дѣйствительной смерти не бываетъ такъ-же, какъ и дѣйствительнаго происхожденія: не только души, но и все живое непреходяще. Смерть есть уменьшеніе, рожденіе—увеличеніе и раз-

витіе (*involution—evolution*). Умирающее живое существо теряетъ только часть своей жизненной машины и возвращается въ состояніе сна, въ зародышевое состояніе, въ которомъ оно находилось до рожденія и изъ котораго оно было пробуждено зарожденіемъ къ развитію. И у животныхъ и у людей должно признать и предсуществованіе и послѣсуществованіе; открытіе Левенгукомъ сѣменныхъ животныхъ дало желанное подкрѣпленіе этому ученію, что всѣ индивидуумы существуютъ съ самаго начала міра, по крайней мѣрѣ въ видѣ зародышей. Отъ длящагося существованія монадъ безсмертіе человѣка соотвѣтственно его достоинству отличается въ томъ отношеніи, что у него послѣ смерти сохраняется воспоминаніе и сознаніе его моральной личности.

3. Человѣкъ, его познаніе и воля.

Вмѣстѣ съ разумомъ человѣкъ обладаетъ рефлексіей или самосознаніемъ, познаніемъ Бога, всеобщаго, вѣчныхъ истинъ или апріорнаго знанія, въ то время какъ животное ограничено въ своемъ представленіи опытовъ и въ сужденіи связью представленій на основаніи памяти. Отъ высшихъ существъ человѣкъ отличается тѣмъ, что большая часть его идей смутны. Для Лейбница имѣютъ значеніе смутныхъ идей чувственныя воспріятія, — кто имѣетъ только ясныя идеи, какъ Богъ, тотъ не имѣетъ чувственныхъ ощущеній,—а также чувства, образующія переходъ между чувственными воспріятіями и совершенно ясными представленіями разумнаго мышленія. Такъ, удовольствіе отъ музыки основывается для него на безсознательномъ счетѣ и измѣреніи гармоническихъ и ритмическихъ отношеній тоновъ, вообще эстетическое наслажденіе прекраснымъ и даже чувственное удовольствіе — на смутномъ созерцаніи совершенства, порядка и гармоніи.

Весьма обширно примѣненіе *lex continui* къ внутреннимъ явленіямъ. Главными результатами являются: 1) духъ мыслитъ постоянно; 2) каждое наличное представленіе предполагаетъ предшествующее, изъ котораго оно произошло; 3) ощущеніе и мышленіе различаются только въ степеняхъ; 4) представленіямъ разума предшествуютъ по времени чувственныя. Мы никогда не остаемся совершенно безъ идей, только очень часто мы ихъ не сознаемъ. Если бы мышленіе прекращалось въ глубокомъ снѣ, то и проснувшись мы не имѣли бы

никакихъ идей, такъ какъ каждое представленіе происходитъ изъ предшествующаго, хотя бы и безсознательнаго.

Въ богатыхъ идеями „Новыхъ опытахъ о человѣческомъ разумѣ“ Лейбницъ развиваетъ свою теорію познанія въ формѣ полемическаго комментарія къ главному сочиненію Локка*). По Декарту врождены нѣкоторыя представленія (чистыя понятія), по Локку врожденныхъ вовсе нѣтъ, по Лейбницу — всѣ врождены. Или — по Декарту извнѣ происходятъ нѣкоторыя представленія (чувственныя ощущенія), по Локку — всѣ, по Лейбницу — ни одно, — Лейбницъ согласенъ съ Декартомъ противъ Локка въ томъ, что въ духѣ есть первоначальный запасъ представленій; съ Локкомъ противъ Декарта онъ соглашается въ томъ отношеніи, что мысли позднѣе ощущеній и знаніе всеобщаго позднѣе отдѣльнаго. Первоначальность, придаваемая Лейбницемъ представленіямъ мышленія, совсѣмъ иная, чѣмъ та, которая имъ приписывается Декартомъ и отрицается Локкомъ. Они первоначальны въ томъ отношеніи, что не перешли извнѣ въ душу или не отпечатлѣны въ ней оттуда; они не первоначальны, потому что могли развиться только изъ наличныхъ уже чувственныхъ представленій; наконецъ они снова первоначальны, имѣя возможность развиться изъ смутныхъ представленій только благодаря тому, что они содержались уже въ нихъ *implicite*, какъ задатокъ. Такимъ образомъ Лейбницъ одновременно отдалъ справедливость обоимъ своимъ предшественникамъ — до извѣстнаго пункта; первому въ томъ, что чистыя понятія происходятъ внутри разума, второму — что они обусловлены своими прежними познаніями, а ощущеніями. Такой синтезъ однако былъ возможенъ только благодаря тому, что Лейбницъ думалъ объ ощущеніи иначе, чѣмъ они оба. Если ощущеніе мать мышленія и послѣднее всетаки сохраняетъ характеръ первоначальнаго, т. е. непріобрѣтеннаго извнѣ, то ощущеніе должно, во-первыхъ, носить въ себѣ безсознательное мышленіе, во вторыхъ — само получитъ степень первоначальнаго и произвольнаго. Какъ католическая догма приписываетъ Богородицѣ безплотное зачатіе сына, точно такъ же и Лейбницъ переноситъ на ощущеніе независимое отъ внѣшняго воздѣйствія (дѣвственное) происхожденіе понятій разума. Монада не имѣетъ оконъ. Все переживаемое ею она носитъ въ себѣ въ зародыше-

*) Тщательное сравненіе Локковской теоріи познанія и Лейбницевской критики далъ Г. Гартенштейнъ въ „Abhandlungen der K. Sachs. Ges. des Wiss.“, Лейпцигъ 1865. Статья перешла въ собраніе историко-философскихъ статей Гартенштейна 1870 г.

вомъ видѣ, ничто извнѣ не отпечатлѣвается въ ней. Разумъ можно сравнить не съ неисписанной таблицей, а съ глыбой мрамора, жилками которой предопредѣлены контуры статуи. Представленіе можетъ возникнутъ только изъ представленія, а не изъ внѣшняго впечатлѣнія или движенія тѣлесныхъ частицъ. Такимъ образомъ всѣ представленія врождены въ томъ смыслѣ, что они выростаютъ изъ внутреннихъ зародышей: мы обладаемъ ими изначала, не выраженными (*explicite*), но потенціально, т. е. имѣемъ способность воспроизвести ихъ. Совершенно справедливо древнее схоластическое положеніе, что „въ разумѣ нѣтъ ничего такого, чего не было бы раньше въ чувствахъ“; къ нему нужно прибавить только—„исключая самаго разума“. Въ воспріятіи уже дремлетъ идея. Съ механической точкой зрѣнія (мышленію разума предшествуетъ, какъ условіе, чувственное представленіе) связывается телеологическая (чувственныя представленія имѣютъ своей цѣлью сдѣлать возможнымъ происхожденіе идей) и съ этимъ опредѣленіемъ цѣли ощущеніе пріобрѣтаетъ высшее достоинство: оно болѣе, чѣмъ то, что въ немъ до сихъ поръ видѣли, оно включаетъ въ себѣ въ безсознательной формѣ будущее понятіе разума, хотя оно само по себѣ несовершенная, устанавливающаяся идея. Ощущеніе и мышленіе—различія не видовыя, и если первое обозначается, какъ пассивность, то и пассивность есть также только уменьшенная дѣятельность. Оба они произвольны, только мышленіе—въ высшей степени.

Дѣлая ощущеніе и чувство преддверіемъ мышленія, Лейбницъ является основателемъ того интеллектуализма, который въ гегелевской системѣ пошелъ далеко выше психологической области въ космическую и пытался обнять не только всѣ духовныя явленія, но и все дѣйствительное, какъ развитіе идеи въ самой себѣ. Тоже самое воззрѣніе, по содержанію характеризующееся, какъ интеллектуалистическое, съ формальной стороны представляется квантитативнымъ, жертвующимъ всѣми качественными противоположностями для того, чтобы всю цѣлокупность бытія свести въ единый, распредѣленный по степенямъ рядъ. Если здѣсь Лейбницъ является представителемъ міровоззрѣнія, нашедшаго себѣ въ Кантѣ сильнаго и побѣдоноснаго противника, то съ другой стороны своимъ пониманіемъ врожденныхъ понятій онъ подготовилъ критику чистаго разума. Въ теоріи познанія онъ образуетъ переходъ отъ Декарта къ Канту, признавая необходимыя истины не изначала готовыми и дѣйствительно живущими въ разумѣ, но производимыми по случаю чувственнаго опыта и возвышающимися до сознанія. Въ концѣ концовъ нужно признать, что

этимъ въ основѣ возобновляется только мнѣніе Декарта въ чистомъ видѣ, т. е. освобожденное отъ тѣхъ грубыхъ чертъ и искаженій, которыя оно испытало у приверженцевъ и противниковъ и объ устраненіи которыхъ точнымъ объясненіемъ не позаботился Декартъ. Авторъ теоріи врожденныхъ идей навѣрное никогда того не думалъ, что ему приписалъ Локкъ, — будто дитя уже въ колыбели имѣетъ вполнѣ ясными представленія Бога, мысли и протяженія. Все равно, исправилъ ли его Лейбницъ или только возстановилъ — однако было значительнымъ прогрессомъ то, что опытъ и мышленіе поставлены въ болѣе опредѣленную связь и послѣднему придана производительная сила, а первому — поводъ къ созданію понятій разума.

Безсознательныя или малыя представленія, служившія въ теоріи познанія для обезсиленія Локковскихъ нападокъ на врожденность принциповъ разума, въ этикѣ направляются противъ индетерминизма. Они играютъ роль повсюду, гдѣ, какъ кажется, мы дѣйствуемъ безпричинно, по чистому произволу и вопреки наличнымъ мотивамъ. Въ послѣднемъ случаѣ очень сильное само по себѣ побужденіе побѣждается соединенными силами многихъ слабѣйшихъ. Воля всегда детерминирована и именно представленіемъ (цѣли), которое бываетъ по большей части очень сложной природы и внутри котораго беретъ перевѣсъ сильнѣйшая сторона. Абсолютное равновѣсіе мотивовъ невозможно; нельзя міръ разложить на двѣ совершенно равныя части (противъ Бюридановскаго осла). Разумъ болѣе нашего прозорливый былъ бы въ состояніи впередъ высчитать всѣ наши волевые акты и поступки.

Вопреки установленію такой неминуемости нашихъ рѣшеній и дѣйствій имъ все-таки прилагается предикатъ свободы — и именно по двумъ причинамъ. Во-первыхъ, они необходимы только физически или морально, но не метафизически; въ дѣйствительности они не могли бы случиться иначе, но и противоположное имъ не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія и остается мыслимымъ. Для выраженія этой идеи не очень счастливо выбрана часто впослѣдствіи повторявшаяся формула, что импульсы только склоняютъ, привлекаютъ или возбуждаютъ волю, но не принуждаютъ ее (*inclinant, non necessitant*). Во-вторыхъ, детерминированіе воли есть внутреняя, лежащая въ особенной природѣ ея существа необходимость, а не какое либо внѣшнее побужденіе. Дѣйствующій опредѣляется согласно своему собственному существу, за которое каждый и несетъ отвѣтственность, такъ какъ Богъ, переводя монады изъ возможности къ существованію, оставилъ ихъ природу такою-же, какой она была до творенія, когда монады жили въ Его

разумѣ, какъ вѣчныя идеи. Такимъ образомъ Лейбницъ протягиваетъ пограничную линію между своимъ детерминистическимъ ученіемъ и „фатализмомъ“ Спинозы; онъ однако знаетъ и второе понятіе свободы, которое совершенно совпадаетъ съ понятіемъ Спинозы. Рѣшеніе тѣмъ свободнѣе, чѣмъ отчетливѣе опредѣляющія его представленія, человѣкъ тѣмъ свободнѣе, чѣмъ болѣе онъ освобождаетъ свою волю отъ вліянія страстей, т. е. смутныхъ идей, и подчиняетъ ее разуму. Абсолютно свободенъ только одинъ Богъ, такъ какъ онъ не имѣетъ другихъ представленій, кромѣ отчетливыхъ. Мостъ между двумя понятіями свободы устанавливается положеніемъ, что разумъ составляетъ „собственную“ природу человѣка въ высшей степени, чѣмъ совокупность представленій, такъ какъ это онъ отличаетъ человѣка отъ низшихъ существъ. Въ первомъ значеніи свободы, человѣкъ свободенъ, во второмъ—совпадающемъ съ активностью, совершенствомъ и нравственностью—онъ *долженъ* быть свободенъ.

Мораль есть результатъ естественнаго развитія индивидуума. Каждое существо стремится къ совершенству или къ повышенной дѣятельности, т. е. къ болѣе отчетливымъ представленіямъ. Параллельно съ этимъ теоретическимъ прогрессомъ идетъ практическій въ двойной формѣ: увеличивающаяся ясность представленій или просвѣщеніе или мудрость облагороживаетъ стремленіе къ преходящему чувственному наслажденію въ стремленіе къ прочной радости нашимъ духовнымъ совершенствомъ или счастію; она же далѣе открываетъ глаза на связь всѣхъ существъ и міровую гармонію, благодаря которымъ добродѣтельный, кромѣ собственнаго совершенства и счастья, начинаетъ требовать ихъ и для другихъ, т. е. любить этихъ другихъ, такъ какъ любить значитъ находить наслажденіе въ чужомъ счастіи. Требовать общаго блага равнозначуще тому, что вносятъ свою часть въ міровую гармонію и сотрудничаютъ въ дѣлѣ осуществленія Божіихъ цѣлей. Справедливость и благочестіе одно и тоже. Они образуютъ высочайшую изъ трехъ ступеней естественнаго права; эти три ступени по Лейбницу: 1) *ius strictum* (строгое право съ положеніемъ: ни кому не вреди), 2) *aequitas* (справедливость или любовь съ девизомъ: каждому свое) и 3) *probitas sive pietas* (связанная съ религіозностью честность по требованію вести благопристойную и нравственную жизнь). Они могутъ также быть обозначены, какъ коммутативная, дистрибутивная и универсальная справедливость. Условіемъ послѣдней является вѣра въ Бога и безсмертіе.

4. Теологія и теодицея.

Богъ есть основа и цѣль міра. Всѣ существа стремятся къ нему, всѣ изъ него вышли. Всеобщее стремленіе къ совершенству возвышается въ человѣкѣ до сознательной любви къ Богу, которая обусловлена познаніемъ Бога и имѣетъ своимъ слѣдствіемъ сообразную съ долгомъ дѣятельность. Просвѣщеніе и добродѣтель суть существенныя части религіи, все же остальное, какъ-то культъ и догма, имѣетъ только отвлеченное значеніе. Богослужебныя церемоніи являются не совершеннымъ выраженіемъ практическаго момента благочестія, ученія же вѣры — слабымъ подражаніемъ момента теоретическаго. Было-бы противорѣчіемъ намѣренію Божественнаго учителя вѣры, если бы темныя формулы и церемоніи, ничего общаго съ добродѣтелью не имѣющія, были превращены въ главный предметъ. То, въ чемъ соглашаются формулы исповѣданій, важнѣе чѣмъ то, въ чемъ они между собой различаются. Естественная религія нашла свое совершеннѣйшее выраженіе въ христіанствѣ, хотя также и язычество и іудейство достигали частей истины. Язычники не лишены блаженства, такъ какъ достаточно нравственной чистоты, чтобы стать участникомъ Божіей милости. Іудейская религія возвысила до степени закона монотеизмъ, который, хотя и встрѣчался среди язычниковъ у отдѣльныхъ философовъ, но никогда небылъ популяренъ; у іудейства не хватало вѣры въ безсмертіе. Христіанство сдѣлало религію мудрецовъ религіей народной.

Положительныя установленія, пришедшія въ откровеніи къ естественной религіи, превосходятъ разумъ, но не противорѣчатъ ему. Откровеніе не содержитъ противоразумныхъ положеній, т. е. такихъ, противоположность которыхъ могла бы быть доказана, или сверхразумныхъ, т. е. такихъ, которыя разумъ не могъ бы найти безъ посторонней помощи и, если не совершенно ихъ охватить, то понять приблизительно и защитить противъ нападокъ. Такимъ образомъ Лейбницъ выступаетъ за троичность, которую онъ объясняетъ, какъ могущество, разумъ и волю Бога, за вѣчность адскихъ наказаній (за это его похвалилъ Лессингъ) и за другія догмы. Также и чудеса принадлежатъ къ вещамъ, относительно которыхъ мы въ состояніи понять не то, какъ и почему они происходятъ, но *что* они такое и что они происходятъ. Естественные законы только физически или условно необходимы, т. е. установлены въ виду ихъ пригодности для Божь-

ихъ цѣлей; поэтому въ отдѣльныхъ случаяхъ, гдѣ того потребуетъ великая цѣль, могутъ быть и устранены.

Положительныя ученія вѣры не могутъ быть ни доказаны ни опровергнуты, наоборотъ положенія естественной религіи допускаютъ строгую демонстративность. Наличныя доказательства существованія Бога пригодны, но нуждаются въ улучшеніи. Онтологическій аргументъ Декарта, что изъ понятія всесовершеннѣйшаго существа слѣдуетъ его существованіе, вполнѣ правиленъ, лишь бы только понятіе Бога представлялось возможнымъ и свободнымъ отъ противорѣчія. Космологическое доказательство гласитъ: возможныя существа указываютъ на существо необходимое, существующее само по себѣ, въ особенности же вѣчныя истины предполагаютъ вѣчный разумъ, въ которомъ онѣ существуютъ. Если спросятъ, зачѣмъ вообще что либо и именно этотъ міръ существуетъ, то эту послѣднюю цѣль вещей нельзя найти внутри міра. Каждая случайная вещь или явленіе имѣютъ причину въ другой. Какъ бы далеко мы не шли по этому ряду обусловливающихъ вещей, все-таки не дойдемъ до послѣдней, безусловной причины. Слѣдовательно достаточное основаніе этого ряда можетъ лежать внѣ міра и быть, какъ явствуетъ изъ гармоніи вещей, только безконечно мудрымъ и милосерднымъ существомъ... Сюда примыкаетъ и телеологическое доказательство: изъ цѣлесообразности мірового устройства мы заключаемъ о цѣлеустановляющемъ, желающемъ и исполняющемъ наилучшее существѣ, какъ о виновникѣ міра, о высочайшей мудрости, благости и могуществѣ Творца. Особенная доказательная сила для этого разсужденія проистекаетъ изъ системы предустановленной гармоніи: изъ нея явствуетъ, что совершенное согласованіе многихъ, не связанныхъ между собой никакимъ прямымъ взаимодѣйствіемъ субстанцій можетъ быть отнесено только къ общей, одаренной безконечнымъ разумомъ и силой причинѣ.

Съ возможностью доказать существованіе всемогущаго и милосердаго Бога и неопровержимостью положительныхъ догмъ спасается согласіе вѣры и разума, отрицаемое Бэйлемъ. Этой темѣ посвящено заключеніе „Новыхъ опытовъ" и первая статья „Теодицеи". Вторая статья представляетъ оправданіе Бога во злѣ — также противъ Бэйля. *Si deus est, unde malum*? Оптимизму приходилось сопоставить самого себя съ опытными фактами и доказать, что при неоспоримыхъ несовершенствахъ этотъ міръ все-таки наилучшій. Конечно Богъ могъ бы осуществить такой міръ, въ которомъ было бы менѣе несовершенствъ, чѣмъ въ нашемъ, но въ немъ было бы и совершенствъ менѣе. Совершенство міра безъ зла, безъ ограниченности вообще быть не можетъ: кто запрещаетъ Богу творить несовершенныя существа, тотъ и вообще запрещаетъ ему творить міръ. Извѣстное зло — вообще говоря, зло конечности — въ концѣ концовъ не раздѣльно съ понятіемъ творенія, во всемъ созданномъ есть что либо несовершенное. Другіе виды зла допущены потому, что благодаря имъ достигаются извѣстныя высшія степени благъ, отъ которыхъ нельзя отказаться. Стоитъ подумать о возможныхъ ощущеніяхъ, благородныхъ порывахъ и великихъ дѣяніяхъ, къ которымъ подаетъ поводъ война, о пожертвованіяхъ и безстрашіи націи, — все это исчезло бы, если бы война изъ за страданій, причиняемыхъ ею, была устранена изъ міра.

Обращаясь отъ всеобщихъ положеній къ развитію въ частности, мы находимъ прежде всего доказательство неизбѣжности или благотворности каждаго изъ трехъ классовъ зла — метафизическаго зла творенія, физическаго—страданія (и наказанія) и моральнаго зла — грѣха. Метафизическое зло абсолютно неизбѣжно, если вообще долженъ существовать міръ; сотворенное существо нельзя мыслить безъ несовершенства конечности и ограниченности; не можетъ быть много боговъ. Физическое — страданіе находитъ свое оправданіе въ томъ, что оно служитъ благу; въ концѣ концовъ въ дѣйствительности количество страданій не такъ велико, какъ это кажется не удовлетворяющимся характерамъ. Обыкновенно жизнь вполнѣ сносна и представляетъ болѣе радости и привлекательности, чѣмъ печали и тягостей; именно при взвѣшиваніи добра и зла не должно забывать класть на положительную сторону наслажденіе дѣятельностью, здоровьемъ и всѣмъ подобнымъ, которое быть можетъ и не доставляетъ намъ замѣтнаго удовольствія, однако лишеніе его ощущалось бы, какъ зло (Теодицея II, § 251.) Большинство золъ служатъ къ тому, что бы создать гораздо большее благо или устранить еще большее зло. Если бы храбрый полководецъ былъ поставленъ предъ альтернативой выйдти изъ битвы безъ раны, но и безъ побѣды или купить побѣду раной, — колебался ли бы онъ предъ вторымъ рѣшеніемъ? Далѣе на другія страданія должно смотрѣть, какъ на наказанія за грѣхи и средства къ исправленію; преданный Богу можетъ быть увѣреннымъ, что встрѣчающіяся ему наказанія служатъ къ лучшему. Если взглянуть на міръ цѣликомъ, то окажется, что сумма зла исчезаетъ предъ суммой блага. Превратно однако и смотрѣть на счастіе людей, какъ на цѣль міра. Конечно, Богъ имѣлъ въ виду счастіе разумныхъ существъ, но

не ихъ исключительно, такъ какъ они образуютъ только часть міра, хотя и превосходнѣйшую.

Намѣреніе Бога болѣе всего направлялось на совершенство всей міровой системы. А гармонія вселенной требуетъ, что бы были замѣщены всѣ возможныя ступени реальности, что бы были также не ясныя представленія, чувственность и тѣлесность, а не только царство разума; вмѣстѣ же съ ними неизбѣжно являются не совершенныя состоянія, чувства не удовольствія, теоретическія и моральныя заблужденія. Связь и порядокъ міра получаетъ свой матеріальный элементъ въ монадѣ, а счастіе безъ страданія никогда не можетъ выпасть на долю связаннаго съ тѣломъ духа. Наконецъ, что касается третьяго зла—нравственнаго, то и здѣсь мы встрѣчаемся съ убѣжденіемъ, что сумма зла гораздо незначительнѣе, чѣмъ добра. Вмѣстѣ съ этимъ нравственное зло связывается съ метафизическимъ: твореніе не можетъ быть вообще совершеннымъ, слѣдовательно не можетъ быть и морально совершеннымъ или безгрѣшнымъ. За то нѣтъ и такого существа, которое было бы абсолютно не совершеннымъ, только злымъ. Къ этому примыкаетъ уже извѣстная прежнимъ философамъ идея о томъ, что зло не является чѣмъ либо реальнымъ, а только лишеніемъ, отсутствіемъ добраго, недостаткомъ ясности разума и силы воли. Реальнымъ въ дурномъ поступкѣ является сила дѣйствія, она — совершенна, хороша и, какъ сила, происходитъ отъ Бога, отрицательное же, дурное въ этомъ дѣйствіи происходитъ отъ самаго дѣйствующаго; подобно этому у двухъ судовъ, одинаковыхъ по размѣру, но неодинаковыхъ по нагрузкѣ, которыхъ влечетъ одна и таже рѣка, быстрота происходитъ отъ рѣки, медленность же отъ собственной тяжести судна. Богъ не повиненъ во злѣ, онъ его только допустилъ, но не прямо желалъ его; человѣкъ былъ уже злымъ, прежде чѣмъ былъ созданъ. Богъ предвидѣлъ, что человѣкъ грѣшить будетъ, но это еще не принуждаетъ послѣдняго къ дурнымъ поступкамъ; они слѣдуютъ изъ его собственнаго (вѣчнаго) существа, которое Богъ оставилъ неизмѣннымъ, давая ему существованіе. Вина и отвѣтственность падаютъ всецѣло на самого грѣшника. Допущеніе злого выясняется изъ преимущественно хорошихъ слѣдствій, которыя изъ него получаются (не для самаго страдающаго, какъ при физическомъ злѣ, но для другихъ): изъ преступленія Секста Тарквинія возникла имперія съ великими мужами *). Въ заключеніе снова указывается на пользу зла для совершенства цѣлаго. Зло имѣетъ въ мірѣ ту же задачу, что въ музыкальномъ произведеніи диссонансы или въ картинѣ тѣни: красота повышается благодаря контрасту. Для добра нужна форма, чтобы оно ясно выступало и ощущалось въ полной прелести.

*) Срав. прелестный миѳъ въ прибавленіи къ діалогу Лаврентія Валла, Теодиц. II, 413—416.

Въ лейбницевской теодицеѣ менѣе всего удовлетворительно оправданіе моральнаго зла, стоитъ только сравнить выставленную величественно Гегелемъ и остроумно Фехнеромъ идею, что добро вовсе не плодъ тихаго, безпрепятственнаго развитія, а продуктъ энергичной работы; оно нуждается въ противоположности, должно заключаться въ борьбѣ противъ зла не только внѣ, но и внутри самаго дѣйствующаго, оно достигается этой борьбой. Къ добродѣтели относится кромѣ чистоты, также и сила воли, а сила увеличивается только при сопротивленіи. Опредѣленіе страданія заслуживаетъ большаго одобренія, чѣмъ рискованное примѣненіе къ этической области количественнаго міровоззрѣнія, видящаго во злѣ только недоросшее добро, хотя впрочемъ значеніе боли не оцѣнены съ достаточной глубиной. Во всякомъ случаѣ далеко не справедливо состраданіе, съ которымъ смотритъ современный пессимизмъ на „сырого“ Лейбница.

ГЛАВА ВОСЬМАЯ.

Нѣмецкое просвѣщеніе.

1. Современники Лейбница.

Время между Кеплеромъ и Лейбницемъ въ Германіи было бѣдно достойными упоминанія философскими явленіями. Физикъ Христофъ Штурмъ *) изъ Альторфа является приверженцемъ Декарта, а Іоакимъ Юнгіусъ **) — Бэкона, хотя и безъ отрицанія, какъ у послѣдняго, значенія математическаго метода для познанія природы.

*) Штурмъ умеръ въ 1703 г. «Physica concilatrix» 1687, «Physica electiva» т. I 1697, т. II съ предисловіемъ Хр. Вольфа 1722, «Compendium universalium seu metaphysica euclidea».

**) І. Юнгъ († 1657) — «Гамбургская логика» 1638; о немъ Гурауэръ 1859.

Іеронимъ Гирнгаймъ *), прагскій аббатъ, объявляетъ жажду своего времени къ знанію опаснѣйшей болѣзнью, знаніе—ненадежнымъ, — такъ какъ въ чувственномъ воспріятіи надежности нѣтъ, а принципы разума противорѣчатъ ученіямъ вѣры, — и вреднымъ, потому что оно ничѣмъ не помогаетъ спасенію, но дѣлаетъ высокомѣрнымъ и отвлекаетъ отъ набожности; божественный авторитетъ — единственное пристанище людей, а нравственная жизнь — единственная наука. Рядомъ съ такимъ скептицизмомъ его современникъ, поэтъ Ангелусъ Силезій (Іоганнъ Шеффлеръ † 1667) выступаетъ съ мистицизмомъ. Естествоиспытатель Самуэль Пуффендорфъ **) выходитъ изъ посредничества между Гроціемъ и Гоббсомъ. Естественное право демонстративно, реальная его причина — воля Божья, основа его познанія (не откровеніе, но) разумъ и наблюденіе (общественной) природы человѣка, основной законъ — требованіе всеобщаго блага. Отдѣльное лицо не должно для удовлетворенія стремленій къ самосохраненію нарушать интересы общества, такъ какъ его собственные интересы требуютъ общественности и уваженія условій послѣдней.

Къ только что названному примыкаетъ Христіанъ Томазій ***). Въ немъ впервые съ полной рѣшительностью выступаютъ характеризующія нѣмецкое просвѣщеніе черты: избѣганіе школьности изложенія и доказательства, прямое соотношеніе науки и жизни, трезвое благоразуміе мышленія, беззаботный эклектизмъ и требованіе религіозной терпимости. Философія должна быть общедоступной и практически полезной мудростью міра (не Бога), ея форма — свободнымъ и полнымъ вкуса разсужденіемъ, предметъ ея — человѣкъ и мораль, ближайшая задача — образованіе, но не ученость, высочайшая цѣль — счастье, ея органъ и пробирный камень всякой истины —

*) «Чума человѣческаго рода или тщетность человѣческихъ наукъ» 1676.

**) С. Пуффендорфъ (1632—1694) состоялъ профессоромъ въ Гейдельбергѣ и Лундѣ, умеръ въ Берлинѣ. Сочиненія: «Элементы всеобщаго права» 1660, «О государственномъ устройствѣ германской имперіи» подъ псевдонимомъ Монзамбано, 1667, по нѣмецки Бреславль 1870, «О естественномъ и народномъ правѣ» 1672, извлеченіе оттуда: «О долгѣ человѣка и гражданина» 1673.

***) Томазій (1655 — 1728) со времени основанія университета въ Галле (1694) состоялъ въ немъ профессоромъ права. Онъ былъ первымъ — доцентомъ въ Лейпцигѣ съ 1687 — рискнувшимъ читать лекціи по нѣмецки; онъ же былъ издателемъ первыхъ нѣмецкихъ журналовъ («Teutsche Monate», «Geschichte der Weissheit und Thorheit») Сочиненія «Три книги институцій божественной юриспруденціи» 1688, и «Основы естественнаго и народнаго права» 1705—оба появились на латинскомъ языкѣ; по нѣмецки же—«Einleitung und Ausführung der Vernunft und Sittenlehre» 1691—1696.

здравый человѣческій разсудокъ. Истинное знаніе пріобрѣтаетъ только тотъ, кто очиститъ свой разсудокъ отъ предразсудковъ и судитъ только по собственному разумѣнію. Счастье душевнаго спокойствія не выпадаетъ на долю того, кто не освободилъ свое сердце отъ неразумныхъ желаній и пылкихъ страстей и не подчинилъ его добродѣтели „разумной любви“. Положительныя ученія Томазія представляютъ меньшій интересъ, чѣмъ этотъ исходный пунктъ, ставшій образцомъ для послѣдующаго времени. Томазій дѣлитъ практическую философію на естественное право, трактующее *iustum*, политику — *decorum* и этику — *honestum*. Справедливость повелѣваетъ: не дѣлай никому того, чего ты не желаешь, чтобы случилось съ тобой; благопристойность: дѣлай другимъ то, чего самъ хочешь, чтобы тебѣ дѣлали; наконецъ честность или нравственность говоритъ: дѣлай самъ себѣ то, чего ты хочешь, чтобы другіе себѣ дѣлали. Первые два закона относятся къ внѣшнему, послѣдній — къ внутреннему міру; обязательность права принудительна, нравственныя обязанности — нѣтъ.

Томазій былъ предводителемъ популярныхъ философовъ, незаботившихся о систематической связи, трактовавшихъ каждую проблему отдѣльно съ судейскаго кресла здраваго человѣческаго разсудка и видѣвшихъ достаточную гарантію безпристрастія и безпартійности своихъ выводовъ въ томъ, что они не присоединялись ни къ какой философской сектѣ. Графъ Вальтеръ Тширнгаузенъ *) является образцомъ другой группы философовъ просвѣщенія. Они въ болѣе научномъ смыслѣ благоволили къ эклектизму и изъ методологическихъ соображеній пытались преодолѣть противоположность эмпиризма и раціонализма. Твердо убѣжденный въ пользѣ и необходимости математическихъ пріемовъ даже и въ философскомъ изслѣдованіи, Тширнгаузенъ считалъ не допустимымъ, чтобы дедуктивныя положенія, съ одной стороны, брали свое начало изъ эмпирическихъ фактовъ, съ другой—подкрѣплялись экспериментами. Внутренній опытъ даетъ намъ четыре первоначальныхъ факта, верховнымъ изъ которыхъ является достовѣрность самосознанія. Второй — что иное вліяетъ на насъ пріятно, другое—непріятно—служитъ базисомъ морали. Третій фактъ, что кое-что намъ понятно, кое-что непонятно,—базисъ логики, наконецъ четвертый, что мы пассивно путемъ чувствительности получаемъ впечатлѣнія извнѣ, — базисъ эмпирическихъ наукъ, спе-

*) Тширнгаузенъ—другъ Спинозы и Лейбница, 1651—1708; «Medicina mentis sive artis inveniendi praecepta generalia» 1687.

ціально же физики. Поэтому сознаніе, воля, разумъ и чувственное представленіе (*imaginatio*) рядомъ съ тѣлесностью суть наши основныя понятія. Не воспріятіе (*perceptio*), а понятіе (*conceptio*) даетъ намъ знаніе; истинно то, что мы можемъ „понять", разумъ, какъ таковой заблуждаться не можетъ, представленіе же можетъ увлечь насъ къ тому, что мы можемъ спутать представленное съ понятіемъ. Пріемъ науки есть геометрическое доказательство, выходящее изъ (генетическихъ) опредѣленій и добывающее изъ ихъ анализа аксіомы и изъ ихъ связи теоремы. Однако для доказаннаго такимъ образомъ a priori должно быть, какъ замѣчено, представлено апостеріорное подтвержденіе. Высочайшая между всѣми науками—натурфилософія, такъ какъ она созерцаетъ не только предметы чувствъ или (какъ математика) предметы разума, но само реальное въ его истинныхъ свойствахъ. Поэтому она — божественная наука, тогда какъ науки человѣческія занимаются либо только нашими представленіями, либо отношеніемъ вещей къ намъ.

2. Хр. Вольфъ.

Христіанъ Вольфъ родился въ 1679 г. въ Бреславлѣ, изучалъ въ Іенѣ теологію, а вмѣстѣ съ ней математику и философію, получилъ степень въ 1703 г. въ Лейпцигѣ, а въ 1706 г. при посредствѣ Лейбница занялъ каѳедру математики. Его лекціи, распространившіяся вскорѣ на всѣ философскія дисциплины были, встрѣчены большимъ сочувствіемъ. Этотъ успѣхъ и раціоналистическое направленіе философа возбудили неудовольствіе піэтистовъ Франке и Ланге, которые съумѣли убѣдить короля Фридриха Вильгельма I на его удаленіе съ каѳедры и изгнаніе. Это случилось въ 1723, философъ нашелъ себѣ пріютъ въ Марбургѣ. Фридрихъ Великій вскорѣ послѣ вступленія на престолъ возвратилъ его въ Галле, гдѣ Вольфъ и остался до самой смерти (1754), читалъ лекціи и ревностно писалъ. И въ своихъ лекціяхъ и въ половинѣ сочиненій *) онъ по примѣру Томазія пользовался нѣмецкимъ языкомъ; онъ приноровилъ его къ передачѣ философскихъ идей и снабдилъ техническими выраженіями, большая часть которыхъ употребляется и теперь. Такъ отъ Вольфа произошли термины: отношеніе, представленіе, сознаніе, постоянный (*continuus*), далѣе различеніе силы и способности, причины и основанія *).

Дальнѣйшей большой заслугой философа является то, что онъ привелъ въ систематическую форму лейбницевскую философію и далъ ей такимъ образомъ возможность распространенія, чего она едва-ли бы достигла безъ этого. У него не хватало оригинальности привнести въ нее что либо свое значительное, и онъ обнаруживаетъ очень мало самопониманія, когда кажется соглашающимся съ опредѣленіемъ „Лейбницевско-Вольфіанской" философіи, употребленнымъ впервые его ученикомъ Бильфингеромъ. Измѣненія, сдѣланныя имъ въ Лейбницевскомъ ученіи, во всякомъ случаѣ улучшеніе; устранилъ же онъ какъ разъ своеобразнѣйшія и глубокомысленнѣйшія ея составныя части. Такъ по крайней мѣрѣ судитъ потомство, для современниковъ же Вольфа эта ампутація и выравненіе смѣлѣйшихъ гипотезъ имѣла быть можетъ только благопріятное вліяніе; казавшееся сомнительнымъ Вольфу отпугивало и публику. Судьба ослабленія сильнѣе всего постигла обѣ руководящія идеи—ученіе о монадахъ и предустановленную гармонію. Первое Вольфъ ослабляетъ такимъ образомъ, что считаетъ тѣла составленными изъ простыхъ существъ, а послѣднія одаренными (ближе неопредѣленной) силой; силу представленія придаетъ онъ только активнымъ, способнымъ къ сознанію душамъ. Значеніе предустановленной гармоніи ограничивается отношеніемъ души и тѣла, которое по Лейбницу представляетъ только наиболѣе благопріятный примѣръ для нагляднаго выясненія гипотезы. Съ такой тривіализаціей былъ пониженъ смыслъ обѣихъ идей, съ бабочки была стерта пыль. Отказывая мышленію Вольфа въ глубинѣ, нужно отмѣтить систематическую силу, упорное прилежаніе и логическую серьезность; за нихъ вполнѣ заслужена выраженная Кантомъ похвала, что Вольфъ былъ стародоначальникомъ духа основательности въ Германіи. Онъ также ставитъ цѣлью философіи проясненіе разума, улучшеніе сердца и конечнымъ требованіемъ счастье людей. Томазій требуетъ для полезности и какъ условіе такой всеобщей вразумительности, чтобы она появилась въ легкомъ разсужденіи безъ школьной одежды; Вольфъ наоборотъ счи-

---

*) «Vernünftige Gedanken von der Kräften des menschlichen Verstandes» 1712, «Vern. Ged. von Gott, der Welt und Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt» 1719 (примѣчанія къ нему 1724), «Vern. Ged. von der Menschen Thun und Lassen» 1720, «Vern. Ged. von den Wirkungen der Natur» 1723, «Vern. Ged. von den Absichten der natürlichen Dinge» 1724. «Vern. Ged. von den Teilen der Menschen, Tiere und Pflanzen» 1725 — всѣ на нѣмецкомъ языкѣ. Къ нимъ присоединяются обширныя латинскія переработки логики, онтологіи, космологіи, эмпирической и раціональной психологіи, естественной теологіи и всѣхъ вѣтвей практической философіи. Обширныя извлеченія помѣщены у Эрдмана «Versuch einer wissen. Darst.» II, 2. Наилучшее изложеніе Вольфовской философіи далъ Целлеръ (стр. 211—273).

*) Эйкенъ. «Исторія философской терминологіи», стр. 133—134.

таетъ методическое изслѣдованіе и достовѣрность выводовъ необходимыми для ея пригодности и ради этой достовѣрности стремится къ ясности понятій и достовѣрности доказательствъ. Онъ требуетъ *philosophia et certa et utilis*. Если такая методическая обдуманность наконецъ приводитъ его, и именно въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ, къ утомительнымъ длиннотамъ, то педантичности въ рѣшеніи вопросомъ мѣшаетъ благотворно проявляющійся чисто нѣмецкій здравый смыслъ.

Вольфъ приходитъ къ дѣленію наукъ путемъ разграниченія двухъ психологическихъ противоположностей: высшей (разума) и низшей (чувственной) — способности представленія и желанія. На первой основывается различеніе раціональнаго и эмпирическаго или историческаго способа изученія. Послѣдній относится къ фактическому, первый же—къ возможному и необходимому или къ основамъ дѣйствительности; послѣдній наблюдаетъ и описываетъ, первый выводитъ. Противоположность знанія и стремленія обосновываетъ раздѣленіе философіи на теоретическую и практическую. Первая, называемая метафизикой, разчленяется на всеобщую часть, трактующую вообще о бытіи, — все равно тѣлесной или духовной оно природы — и на три спеціальныя части по тремъ главнымъ предметамъ: міръ, душа и Богъ,—значитъ на онтологію, космологію, психологію и теологію. Наука, устанавливающая правила дѣятельности и разсматривающая людей, какъ отдѣльныя существа, какъ гражданъ и отцовъ семьи или членовъ семьи, по Аристотелю дѣлится на этику, политику и экономику. Имъ предшествуетъ общая практическая философія и естественное право. Введеніе въ обѣ общія части образуетъ формальная логика.

Философія—наука о возможномъ, т. е. о томъ, что не содержитъ въ себѣ никакого противорѣчія. Она — наука изъ понятій, ея принципомъ является положеніе объ идентитетѣ, формой—демонстрація, инструментомъ — анализъ, выдѣляющій изъ субъективнаго понятія заключающіяся въ немъ опредѣленія, какъ предикатъ. Для того, чтобы выведенное изъ чистыхъ понятій примѣнять къ фактамъ опыта, присоединяется къ *psychologia rationalis*—*psychologia empirica*, къ раціональной космологіи—эмпирическая физика, къ спекулятивной теологіи экспериментальное ученіе о Богѣ (теологія). Вольфъ не даетъ никакого рѣшительнаго отвѣта на вопросъ, какимъ образомъ показанія разума такъ хорошо сходятся съ показаніями опыта. Въ своей несомнѣвающейся, не задающейся вопросами вѣрѣ въ непогрѣшимость разума Вольфъ представляетъ типъ чистѣйшаго догматика.

Дальнѣйшее изученіе вольфовской философіи кажется излишнимъ, такъ какъ о существенной части ея содержанія говорилось уже въ главѣ о Лейбницѣ, кромѣ того придется возвратиться къ ней въ главѣ о Кантѣ. Отсылая поэтому къ обширнымъ изложеніямъ Эрдмана и Целлера, укажемъ только, что вольфовское ученіе о нравственности противоставляетъ англійскому моральному принципу благополучія — совершенство: хорошо то, что совершенствуетъ состояніе человѣка, другими словами—жизнь, согласная съ природой и разумомъ, а съ ней необходимо связано и блаженство. Ученіе это далѣе считаетъ волю опредѣляющейся разумомъ и объявляетъ невѣжество причиной грѣха. Вольфовская религіозная философія установляетъ рядомъ съ откровенной естественную религію (доказательства разума и опыта за существованіе Бога и выводъ его свойствъ), признаетъ опредѣленные признаки подлинности откровенія и благоволитъ раціонализму. Послѣдній былъ впрочемъ въ достаточной мѣрѣ растяжимъ, такъ что позволилъ ученикамъ Вольфа примыкать какъ къ ортодоксальнымъ стремленіямъ, такъ и къ враждебному для церкви деизму.

Между приверженцами Вольфа заслуживаетъ первое мѣсто Ал. Баумгартенъ (1714 — 1762), какъ основатель нѣмецкой эстетики (Aesthetica, 1750 и слѣд). Онъ пополняетъ пробѣлъ въ системѣ философскихъ наукъ. Система эта заключаетъ въ этикѣ руководство правильной воли, въ логикѣ—правильнаго мышленія; недостаетъ только указаній на правильное ощущеніе—эстетики. Предметомъ послѣдней должно быть прекрасное. Совершенство, заключающееся для наблюдателя въ полномъ удовольствія сліяніи многообразія въ единство, волѣ представляется добромъ, ясному мышленію разума—истиной, наконецъ—по Лейбницу — для смутнаго чувственнаго ощущенія является красотой. Съ этихъ поръ наукѣ о прекрасномъ усвояется имя эстетики; впрочемъ, въ первомъ главномъ сочиненіи Канта оно употребляется въ значеніи ученія о чувственномъ, о способности къ ощущеніямъ или воспріятіямъ. Подобно Баумгартену повліяли на распространеніе вольфовскаго ученія своими руководствами къ различнымъ частямъ философіи его ученикъ и продолжатель Баумейстеръ и др. Къ той же школѣ принадлежатъ далѣе Тюммингъ *), теологъ Зигмундъ Баумартенъ въ Галле, старшій братъ эстетика, математикъ Мартинъ Кнутценъ **), учитель Канта, историкъ литературы Готшедъ ***) въ Лейпцигѣ и

*) Institutiones philosophiae Wolfianae, 1725—1726.

**) Смот. Бенно Эрдманъ «М. Кнутценъ и его время», 1876.

***) См. Т. В. Данцель «Готшедъ и его время» 1848.

Г. Плукетъ *), предпринявшій отвергнутый еще Лейбницемъ планъ логическаго исчисленія и всеобщаго языка знаковъ. Болѣе самостоятельное мѣсто занимаетъ психологъ Казиміръ Крейцъ **) и I. Г. Ламбертъ ***), котораго Кантъ удостоилъ частой перепиской. Оба они требовали пополненія вольфовскаго раціонализма локковскимъ эмпиризмомъ; послѣдній же въ предчувствіи критики разума совершенно опредѣленно указываетъ на противоположность содержанія и формы, какъ на исходный пунктъ теоріи познанія.

Между противниками Вольфіанской философіи, которые всѣ благоволили къ эклектнымъ, наиболѣе выдаются А. Рюдигеръ ****) и находившійся подъ его вліяніемъ Хр. Авг. Крузіусъ *****)—оба лейпцигскіе профессора. Рюдигеръ разчленяетъ философію на три части по тремъ ея предметамъ: мудрость, справедливость, разсудительность. Эти части суть: ученіе о природѣ, которое должно держаться далеко отъ односторонне-механическаго воззрѣнія и въ качествѣ принциповъ объясненія пользоваться эѳиромъ, воздухомъ и духомъ; ученіе объ обязанностяхъ, которое, какъ метафизика, трактуетъ объ обязанностяхъ по отношенію къ Богу, и какъ естественное право, объ обязанностяхъ къ ближнимъ, и тѣ и другія выводятся изъ основной обязанности — повиновенія Божьей волѣ; наконецъ третья часть — ученіе о благѣ, въ которомъ Рюдигеръ примыкаетъ къ сочиненію испанца Балтазара Граціана о житейскомъ умѣ. Крузій соглашается съ Рюдигеромъ въ томъ отношеніи, что математика наука о возможномъ и философія— наука о реальномъ; послѣдняя, вмѣсто того, чтобы къ своей невыгодѣ подражать дедуктивно-аналитическому методу философіи, должна съ помощью опыта и съ осмотрительностью къ степени вѣроятности своихъ заключеній синтетически подниматься къ верховнымъ тезисамъ.

---

*) Въ своемъ «Methodus calculandi in logicis» и «Commentatio de arte characteristica universali», приложенныхъ къ «Основнымъ положеніямъ о субстанціяхъ и феноменахъ» 1753.

**) «Опытъ о душѣ» 2 части, 1753—1754.

***) «Космологическія письма» 1761, «Новый Органонъ» 1764, «Очеркъ архитектоники» 1771. Статьи Ламберта и его корреспонденція изданы I. Бернулли.

****) «Всѣ представленія проистекаютъ изъ чувственныхъ ощущеній» 1704, «Синтетическая философія» 1707, «Божественная физика» 1716, «Прагматическая Философія» 1723,—на латинскомъ языкѣ.

*****) «О примѣненіи и границахъ ученія объ основаніи» 1843 (по-латыни), «Указаніе разумной жизни» (ученіе о волѣ и нравственности) 1744, «Очеркъ необходимыхъ истинъ разума» 1745, «Дорога къ достовѣрности и надежности человѣческаго познанія» 1747.

Рядомъ съ дедуктивнымъ пріемомъ Вольфіанская философія возбудила неудовольствіе своимъ детерминизмомъ, которымъ,—думали— поставлена въ опасность мораль, право и религія. Воля, собственная основная сила души, состоящая изъ стремленій къ совершенству, любви и совѣсти, слишкомъ далека отъ того, чтобы быть детерминированной представленіями; гораздо болѣе они зависятъ отъ воли. Значеніе тезиса объ основаніи, на которое несправедливо смотрятъ, какъ на неподлежащее изъятію, должно ограничить въ пользу свободы. Въ остальномъ о Крузіусѣ нужно замѣтить, что онъ выводитъ положеніе о достаточномъ основаніи (все, что есть и раньше не было, имѣетъ свою причину) вмѣстѣ со случайностью изъ принциповъ противорѣчія, недѣлимости и необъединимости, а эти послѣдніе изъ положенія о мыслимости. Онъ отбрасываетъ онтологическое доказательство и обязательное основаніе нравственности полагаетъ въ повиновеніи Богу, ея содержаніе—въ совершенствѣ. Изъ остальныхъ противниковъ Вольфіанской философіи можно назвать теолога Буддеуса *), Дарьеса **) и Крузаса (1744).

3. Просвѣщеніе, какъ научная и популярная философія.

Уже въ Вольфіанской школѣ, а еще больше въ лагерѣ ихъ противниковъ подъ все увеличивающимся вліяніемъ англійской философіи опыта ***) выставляется требованіе соединенія раціонализма и эмпирики, Лейбница и Локка; въ періодъ же просвѣщенія эклектика въ смыслѣ Томазія занимаетъ сцену во всю ширину. Все менѣе и менѣе боялись связывать другъ съ другомъ положенія, взятыя изъ совершенно различныхъ предпосылокъ, не обращая вниманія на ихъ систематическую связь, и это шло по мѣрѣ того, какъ интересъ къ школьному изученію все болѣе уступалъ предъ интересомъ къ примѣнимымъ и успокаивающимъ результатамъ. Метафизика, ученіе о познаніи и натурфилософія отстраняются, какъ безполезная болтовня; исключительнымъ предметомъ изученія становится, какъ въ послѣ

---

*) «Институціи эклектической философіи» 1705 г. I. I. Брухеръ («Historia critica philosophiae», 5 томовъ 1742—1744, второе изданіе въ 6 тт. 1766—1676) былъ ученикомъ Будде.

**) Профессорствовалъ въ Іенѣ и Франкфуртѣ н. О. «Дорога къ истинѣ» 1755.

***) Вліяніе англійской философіи на нѣмецкую XVIII вѣка трактуетъ Густавъ Цартъ 1881 г.

аристотелевскую эпоху, человѣкъ въ качествѣ отдѣльнаго лица и все имѣющее непосредственное отношеніе къ его счастью,— свойства его внутренней жизни, его обязанности, безсмертіе, существованіе Бога. Психологія становится любимымъ предметомъ рядомъ съ моралью и религіознымъ ученіемъ; это совершенно гармонируетъ со всеобщимъ настроеніемъ эпохи, для которой было сладкой привычкой самонаблюденіе въ долгихъ дружественныхъ письмахъ и наслажденіе нѣжными и возвышенными чувствами. Рука объ руку съ съуженіемъ содержанія идетъ измѣненіе формы изложенія. Обращаясь ко всѣмъ образованнымъ, пришлось считать верховной обязанностью вразумительность и привлекательность; стиль становится легкимъ и прозрачнымъ, способъ трактовки — болѣе искусственъ, часто поверхностенъ. И это относится не только къ собственно популярнымъ философамъ, которые, по мѣткому выраженію Виндельбанда, не ищутъ истину, а считаютъ, что владѣютъ ею, и только желаютъ ее распространять, не продолжать изслѣдованіе, а поучать публику. Это также относится въ извѣстной степени и къ тѣмъ, которые намѣреваются работать на пользу науки. Къ представителямъ такого болѣе прекраснодушнаго направленія принадлежатъ Моисей Мендельсонъ *), Томасъ Аббтъ **), І. І. Энгель ***), Г. С. Штейнбартъ ****), Эрнестъ Платнеръ *****), Г. Хр. Лихтенбергъ ******), Христіанъ Гарве *******) и Фр. Николаи ********). О Эбергардѣ, Федерѣ и Мейнерсѣ будетъ еще упомянуто, какъ о противникахъ кантовской философіи.

Между психологами занимаетъ первое мѣсто І. Н. Тетенсъ; его „Философскіе опыты о человѣческой природѣ" 1776 — 1777 обна-

*) Мендельсонъ (1729 — 1786), «Письма объ ощущеніяхъ» 1755, премированное сочиненіе «Объ очевидности въ метафизической наукѣ» 1764, «Федонъ или о безсмертіи» 1767, «Іерусалимъ» 1783, «Утренніе часы или о бытіи Бога» 1785, «Къ друзьямъ Лессинга» (противъ Якоби) 1786. Сочиненія 1843 — 1874; О немъ Канзерлингъ 1856, 1862, 1883.

**) «О смерти за отечество» 1761, «О заслугѣ» 1765.

***) «Философъ для міра» 1775.

****) «Ученіе христіанства о блаженствѣ» 1775.

*****) «Философскія афоризмы» 1776, 1782; о немъ М. Гейнце 1880.

******) † 1799; «Смѣшанныя сочиненія» 1800 и слѣд. Избранныя изъ нихъ въ библіотекѣ Реклама.

*******) † 1798; «Опыты» 1792 и слѣд. Переводы морально-философскихъ сочиненій Аристотеля Цицерона и Фергюсона.

********) Николаи († 1811) — «Библіотека прекрасныхъ наукъ» съ 1757; «Письма касательно новѣйшей нѣмецкой литературы» съ 1759; «Всеобщая нѣмецкая библіотека» съ 1765; «Новая всеобщая нѣмецкая библіотека» 1793—1805

руживаютъ *) поразительное сходство съ Кантовскими воззрѣніями. Очевидно здѣсь имѣло мѣсто взаимное вліяніе. Ставшее теперь популярнымъ и кажущееся само собой разумѣющимся тройственное дѣленіе душевной дѣятельности на мышленіе, чувство и волю относится къ Тетенсу, у котораго заимствовалъ его Кантъ. Въ противоположность Аристотелевско-вольфіанскому дѣленію на знаніе и стремленіе онъ проводитъ равноправность способности чувства, которую выставили еще эстетикъ Зульцеръ (1751) и Мендельсонъ (1755, 1763, 1785). Рядомъ съ Тетенсомъ, какъ психолога, нужно назвать его противника, приверженца Бонне І. Лоссіуса (1775), весьма цѣнимаго въ качествѣ историка философіи Д. Тидемана **), Ирвинга ***) и К. Ф. Морица ****). Надъ педагогикой весьма заслуженно поработали Базедовъ († 1790), Кампе († 1818) и І. Г. Песталоцци (1745—1827).

Однимъ изъ яснѣйшихъ и остроумнѣйшихъ умовъ между философами просвѣщенія былъ деистъ Герм. Сам. Реймарусъ *****), состоявшій съ 1728 г. профессоромъ въ Гамбургѣ. Онъ одинаково горячо и съ глубокимъ убѣжденіемъ опровергаетъ атеизмъ, въ какой-бы формѣ онъ ни проявлялся, и съ неумолимою критикой разлагаетъ откровенную религію. Оружіе для этого двойного боя онъ беретъ у Вольфіанской философіи. Существованіе надмірнаго Божества доказывается изъ цѣлесообразнаго устройства міра, особенно же организмовъ, которое разсчитано на благо всѣхъ живыхъ существъ, а не одного человѣка, какъ полагало большинство физико-теологовъ. Принимать рядомъ съ такимъ доступнымъ всѣмъ людямъ и единственно нужнымъ для благополучія Божіимъ откровеніемъ въ природѣ еще

*) Ощущеніе даетъ содержаніе, разумъ произвольно создаетъ форму познанія. Только для насъ однихъ достижимая объективность его состоитъ въ субъективной необходимости формъ мышленія или идей отношенія. Воспріятіе даетъ познаніе только явленія, а не истинной сущности вещей и насъ самихъ и т. д.

**) «Изслѣдованія о человѣкѣ» съ 1777 г. «Духъ спекулятивной философіи» 1791—1797.

***) 1772 и слѣд. Второе изданіе 1777.

****) Магазинъ опытнаго ученія о душѣ, съ 1785.

*****) Г. С. Реймарусъ 1694 — 1768. «Статьи о благороднѣйшихъ истинахъ естественной религіи» 1754, «Общее разсужденіе о стремленіи животныхъ къ искусству» 1762, «Апологія разумныхъ почитателей Бога». Послѣднее сочиненіе при жизни автора держалось въ тайнѣ, отрывки его (извѣстные «Wolffenbüttler Fragmente») изданы Лессингомъ 1774 г. Обстоятельное изложеніе содержанія находится у Д. Фр. Штрауса «Реймарусъ и его апологія» 1862, перешедшее въ 5-й томъ собранія сочиненій.

особое откровеніе, т. е. чудо, значитъ лишать Бога совершенства и неизмѣнности его промысла. Къ этому общему сомнѣнію въ правдоподобности положительнаго откровенія присоединяется болѣе спеціальное сомнѣніе въ откровеніи іудейскомъ и христіанскомъ—сомнительность человѣческихъ свидѣтельствъ вообще, противорѣчіе въ библейскихъ сказаніяхъ, ненадежность нашего чувства и нравственный характеръ лицъ, разсматриваемыхъ, какъ посланниковъ Божіихъ, ученія, заповѣди и поступки которыхъ отнюдь не соотвѣтствовали ихъ высокому призванію. Іудейская исторія является „сплетеніемъ однѣхъ только глупостей, позорнаго, обмановъ и жестокостей, побужденіемъ къ которымъ являлась главнымъ образомъ собственная польза и жажда господства“. Также и Новый Завѣтъ является человѣческимъ произведеніемъ, всѣ сказанія о божественномъ вдохновеніи—пустое заблужденіе, воскресеніе Христа — выдумка учениковъ; протестантское ученіе съ его догмами о троичности, грѣхопаденіи, наслѣдственномъ грѣхѣ, Богочеловѣчности, замѣщеніи заслуги и адскихъ мукахъ противно разуму. Прогрессъ Реймаруса сравнительно съ Вольфомъ состоитъ въ послѣдовательномъ примѣненіи критеріевъ божественности откровенія, которые Вольфъ выставилъ, но не сдѣлалъ изъ нихъ употребленія, если не считать отрицательнаго. Слабость *) его состоитъ въ томъ, что онъ съ одной стороны довольствовался раціоналистическими объясненіями библейскихъ сказаній вмѣсто того, чтобы обратиться, какъ это послѣ него сдѣлалъ Землеръ изъ Галле, къ исторической критикѣ источниковъ. Съ другой стороны онъ оставляетъ общую всѣмъ деистамъ альтернативу: „либо божеское, либо человѣческое; либо дѣйствительно случилось, либо ложь“,—онъ не предчувствуетъ даже великой промежуточной области религіознаго миѳа, невольной и полной смысла поэзіи народной фантазіи.

Менѣе одностороння религіозно-философская точка зрѣнія Г. Е. Лессинга (1729—1781), въ которомъ эпоха просвѣщенія дала прекраснѣйшій цвѣтокъ. Опуская уже значительное эстетическое вліяніе, вызванное Лаокоономъ (1766) и Гамбургской драматургіей (1767—1769), философское значеніе Лессингъ основывается на двухъ идеяхъ, богатыхъ слѣдствіями для религіознаго пониманія XIX вѣка: это—спекулятивное значеніе извѣстныхъ догмъ (напр. троичности) и примѣненіе Лейбницевскаго понятія развитія къ исторіи положительныхъ религій. Обѣими идеями онъ подготовилъ Гегеля. Относительно пред-

*) Срав. О. Пелейдереръ «Исторія религіозной философіи» 2 изданіе 1883, стр. 102, 106—107.

шественниковъ Лессингъ ищетъ посредничества между пантеизмомъ Спинозы и индивидуализмомъ Лейбница, въ пониманіи послѣдняго онъ далеко превосходитъ Вольфіанцевъ. Назвать его спинозистомъ можно только въ томъ случаѣ, если быть готовымъ, какъ Якоби, прилагать этотъ титулъ ко всякому, кто высказывается противъ трансцендентнаго личнаго Бога и безусловной свободы воли. Вообще же должно остерегаться и не придавать слишкомъ большого значенія отдѣльнымъ его выраженіямъ въ виду скорѣе критическаго, чѣмъ систематическаго образа мышленія Лессинга *).

Божество Лессингъ представляетъ, какъ высочайшее, всеобъемлющее, живое единство, не исключающее изъ себя ни извѣстнаго рода множественности, ни измѣняемости; безъ жизни и дѣятельности, безъ испытыванія измѣняющихся состояній Богъ скучалъ бы безутѣшно. Вещи не внѣ его, а въ немъ, хотя (какъ „случайныя“) и различны отъ него. Троичность нужно понимать, какъ имманентное членение. Богъ мыслитъ о себѣ и своихъ совершенствахъ двойнымъ способомъ: онъ мыслитъ и ихъ и себя связанными, какъ совокупность, и раздѣленными. Божье мышленіе равняется творенію, его идеи дѣйствительностямъ. Представляя свои совершенства въ соединеніи, онъ создалъ свой вѣчный образъ—сына Божія—представляющимъ; соединительная лента между представляемымъ Богомъ, между отцомъ и сыномъ есть Духъ Божій. Представляя же свои совершенства въ отдѣльности, Богъ создалъ міръ, въ которомъ эти совершенства представляются раздѣленными на постоянные постепенные ряды отдѣльныхъ существъ. Каждый индивидуумъ есть обособленное божественное совершенство, міровыя вещи—ограниченные боги, всѣ онѣ оживлены, одушевлены и божественной природы, хотя и въ различныхъ степеняхъ. Повсюду развитіе—теперь душа имѣетъ пять чувствъ, весьма вѣроятно, что раньше она имѣла ихъ менѣе и позже имѣть ихъ будетъ больше. Сначала человѣчество въ своихъ дѣйствіяхъ руководствовалось темнымъ инстинктомъ, затѣмъ мало-по-малу разумъ получилъ вліяніе на волю, въ будущемъ онъ одинъ будетъ господствовать надъ ней и

*) Такую же осторожность рекомендуетъ Гидонъ Шинкеръ (Міровоззрѣніе Лессинга 1883) и относительно неоднократно цитированнаго исповѣданія детерминизма «ich danke Gott, dasz ich musz, das Beste musz». Изъ многочисленныхъ работъ о Лессингѣ отмѣтимъ сочиненія Г. Е. Шварца (1854) и Целлера (въ «Sybels histor. Zeitschr». 1870, вошедшее во второе собраніе статей и докладовъ) о Лессингѣ, какъ теологѣ, Фишера -- о Лессинговомъ Натанѣ 1864, а также Витте «Философія нашихъ героевъ поэзіи» первый томъ (Лессингъ и Гердеръ) 1880.

именно въ своихъ ясныхъ и отчетливыхъ знаніяхъ. Такимъ образомъ свобода пріобрѣтается съ теченіемъ исторіи: разумный и добродѣтельный повинуются божественному міропорядку сознательно, несвободный—безсознательно.

Вмѣстѣ съ деистическимъ просвѣщеніемъ Лессингъ раздѣляетъ также и убѣжденіе въ религіи разума; ея фундаментъ и существенное содержаніе образуетъ мораль; однако онъ поднимается далеко выше уровня деистовъ, провозглашая эту религію разума не началомъ, а цѣлью развитія; для него положительныя религіи только необходимые переходные пункты по пути къ религіи разума. Такъ какъ естественная религія, сообразно съ чувствами и силами отдѣльныхъ лицъ, въ каждомъ различна, то безъ положительныхъ ученій не было бы никакого единства и общности въ религіозныхъ дѣлахъ. Однако это установленное и историческое вовсе не является привнесенной извнѣ прибавкой; это оболочка, органически сросшаяся съ естественной религіей, необходимая для ея развитія и снимающаяся лишь мало-по-малу слоями, по мѣрѣ того какъ заключенное въ ней зерно становится зрѣлымъ и крѣпкимъ. Исторія религій является „воспитаніемъ человѣческаго рода“ путемъ божественнаго откровенія—такъ учитъ маленькая, но полная идей книжка 1780 г. Какъ воспитаніе отдѣльныхъ людей не вноситъ къ нимъ ничего новаго, а только быстрѣе и легче даетъ то, чего они достигли бы и сами изъ себя,—точно также и божественное откровеніе просвѣщаетъ насъ въ тѣхъ только вещахъ, къ которымъ мы могли бы и сами по себѣ прійти, только это безъ помощи Божіей случилось бы и съ бóльшимъ трудомъ и въ болѣе длинный срокъ. Быть можетъ, мы бы милліоны лѣтъ блуждали въ дебряхъ многобожія, если бы Богъ не разсудилъ дать лучшее направленіе своимъ воздѣйствіемъ (откровеніемъ Моисея). Какъ воспитатель воспитаннику не вкладываетъ все сразу, а заботится о достиженіи имъ извѣстныхъ ступеней развитія,—точно также и Богъ въ своемъ откровеніи преслѣдуетъ извѣстный порядокъ и мѣру: грубому іудейскому народу открылся онъ въ качествѣ національнаго бога, отца своего сына; только у персовъ они научились тому, что почитавшійся ими до сихъ поръ могущественнѣйшимъ Богъ—и единственный. Хотя на этой низшей ступени религіознаго развитія и недоставало вѣры въ безсмертіе души, но все же не слѣдуетъ ставить ее слишкомъ низко: должно признать, что это было героическимъ повиновеніемъ—соблюденіе законовъ Божіихъ только потому, что это законы Божьи, а не ради временной или будущей награды. Первымъ практическимъ учителемъ безсмертія былъ Христосъ, вмѣстѣ съ нимъ начинается второй міровой возрастъ. За первой хорошей элементарной книгой, по которой до сихъ поръ училось человѣчество, за Ветхимъ Завѣтомъ, послѣдовала лучшая элементарная книга — Новый Завѣтъ. Въ первомъ мы нуждались для ученія о единствѣ Божества, во второмъ же для того, чтобы мало-по-малу придти къ ученію о безсмертіи; однако новый завѣтъ заключаетъ въ себѣ еще болѣе истинъ, на которыя мы теперь предварительно смотримъ, какъ на откровенія, пока разумъ не выведетъ ихъ изъ другихъ прочно установленныхъ истинъ. Лессингъ самъ дѣлаетъ попытку философской интерпретаціи догмъ троичности, наслѣдственнаго грѣха и удовлетворенія. Такой прогрессъ отъ вѣры къ знанію, такое преобразованіе откровенныхъ истинъ въ доказанныя разумомъ истины во всякомъ случаѣ необходимы. Мы не можемъ обойтись безъ откровенныхъ истинъ, но нельзя ихъ и оставлять просто на вѣру, а должно стремиться понять: онѣ и открыты для того чтобы превратиться въ истины разума. Онѣ похожи на правило, которое указываетъ ученикамъ учитель ариѳметики, чтобы они по немъ считали; однако если бы они вздумали удовольствоваться этимъ правиломъ, даннымъ имъ въ качествѣ руководящей нити, то никогда имъ не научиться считать. Рука объ руку съ успѣхами разума идетъ и прогрессъ воли. Возмездіе въ загробной жизни, которое обѣщаетъ новый завѣтъ въ награду добродѣтели,—только воспитательное средство, которое можетъ мало-по-малу отпадать: на высшей ступени сердечной чистоты будутъ любить и упражнять добродѣтель не ради небесной награды, а ради самой добродѣтели. Медленно, но вѣрно, по благодѣтельнымъ окольнымъ дорогамъ, идемъ мы впередъ къ этой возвышенной цѣли. Навѣрное придетъ время завершенія, когда человѣкъ будетъ дѣлать добро, потому что оно добро, время новаго вѣчнаго евангелія, третья эпоха—„христіанство разума“. Иди своимъ незамѣтнымъ шагомъ, вѣчный промыселъ!—и не давай мнѣ сомнѣваться въ тебѣ благодаря твоей незамѣтности, хотя бы казалось, что шаги твои направляются назадъ! Неправда, что прямая линія всегда кратчайшее разстояніе.

Къ мысли о томъ, что каждое отдѣльное лицо должно пройти тотъ же путь къ совершенству, что и все человѣчество, Лессингъ присоединяетъ представленіе о переселеніи душъ. Почему отдѣльный человѣкъ не можетъ жить въ этомъ мірѣ болѣе одного разу? Не потому-ли эта гипотеза такъ смѣшна, что она старѣйшая?

Признавая въ положительныхъ религіяхъ постепенно выясняющуюся истину, Лессингъ этимъ ученіемъ удаляется отъ деистовъ; съ другой же стороны своей свободной критикой онъ порвалъ съ право-

вѣрными, идолопоклонническое почитаніе которыми библія кажется ему отвратительнымъ. Буква не равняется духу, библія — не религія и не основа ея, а только возвѣщеніе. Случайныя историческія истины никогда не могутъ быть доказательствомъ необходимыхъ истинъ разума. Христіанство древнѣе Новаго Завѣта.

Уже у Лессинга въ виду его историческаго смысла и спекулятивныхъ приростовъ можно сомнѣваться, отнести ли его къ эпохѣ просвѣщенія. У Канта рѣшительно слѣдуетъ протестовать противъ этого. Въ число философовъ просвѣщенія ставятъ послѣдняго—Гегель за недостаточную интуицію разума и нѣкоторые теологи—за религіозный раціонализмъ; но первому можно возразить, что у Канта вовсе не было недостатка въ спекулятивной способности, а она только оставалась позади рефлексіи, послѣднимъ—что онъ думалъ о положительной части религіи совсѣмъ иначе, чѣмъ деисты, и гораздо справедливѣе ихъ оцѣнивалъ историческій элементъ, хотя и не въ такой степени, какъ Лессингъ и Гердеръ. Не приписывая большого значенія тому обстоятельству, что Кантъ живо сознавалъ, что онъ вноситъ нѣчто новое, а просвѣщеніе безразсудно противилось этому новому,—все-таки нужно признать, что разница между стремленіями и трудами Канта и эпохи просвѣщенія были значительно больше, чѣмъ ихъ сходство. Онъ двигался по одной дорогѣ съ ними, когда выставлялъ свой лозунгъ: „имѣй смѣлость пользоваться своимъ собственнымъ разсудкомъ, будь совершеннолѣтнимъ, перестань ввѣряться другимъ и во всѣхъ областяхъ освободись отъ принужденія авторитета“. Кромѣ этого формальнаго признанія свободы духа и съ точки зрѣнія содержанія онъ дѣлитъ съ просвѣщеніемъ извѣстные взгляды и убѣжденія,—напримѣръ, обращеніе отъ міра къ человѣку, опытъ синтеза разума и опыта, вѣра въ религію разума. За то по методу и выводамъ онъ стоитъ, какъ великанъ, среди племени карликовъ, представитель знанія, рѣшающій изъ основныхъ положеній, рядомъ съ представителями мнѣнія, спаивающими результаты, методическій систематикъ рядомъ съ благомыслящими, но немощными эклектиками. Философія просвѣщенія относится къ Кантовской, какъ разсужденіе къ наукѣ, какъ слабое посредничанье къ принципіальному разрѣшенію, какъ заплата къ полному возсозданію, наконецъ какъ желаніе къ осуществленію, отрицательное подготовленіе къ положительному дѣйствію. Несомнѣнно, критицизму весьма помогло то обстоятельство, что просвѣщеніе создало пунктъ скрещенія различныхъ направленій, сблизило существовавшія, враждовавшія другъ съ другомъ системы, привело ихъ ко взаимному соприкосновенію, вмѣстѣ съ

тѣмъ раздавило ихъ и пробудило потребность въ новой, прочнѣе и глубже обоснованной.

4. Философія вѣры.

Философы чувства и вѣры стоятъ въ такомъ же отношеніи къ нѣмецкому просвѣщенію, какъ Руссо къ французскому. И здѣсь возстановляются права ощущенія противъ познающаго разума. Изъ выдающихся представителей этого антираціоналистическаго направленія Гаманнъ былъ указателемъ пути, Гердеръ — богатѣйшимъ и Якоби яснѣйшимъ. Не въ различающемъ мышленіи, а въ созерцаніи, опытѣ, откровеніи и традиціи должно искать источникъ достовѣрности; высочайшія истины могутъ быть только ощущаемы, но не доказываемы; все существующее не подлежитъ понятію, потому что оно индивидуально, — всѣ эти убѣжденія были спутанно высказаны кенигсбергскимъ чудакомъ І. Г. Гаманномъ († 1788), прежде чѣмъ Якоби выступилъ съ ними, какъ съ научно обоснованнымъ исходнымъ пунктомъ — Гердеръ заимствовалъ изъ одной ненапечатанной рецензіи Гаманна тѣ упреки, которые дѣлаетъ его „Метакритика“ кантовской критикѣ разума: что несостоятельно дѣленіе вещества и формы, чувственности и разума; что Кантъ не признавалъ значенія языка, въ которомъ одинаково соединяются разумъ и чувственность, и т. д.

Въ Гердерѣ *) (1744—1803, съ 1776 состоялъ генеральнымъ суперинтендентомъ въ Веймарѣ) выросла философія чувства болѣе благородной, проясненной и гармонической природы; у нихъ вмѣстѣ съ Лессингомъ былъ общій историческій интересъ и тенденція одинаково далеко держаться отъ пантеизма и индивидуализма. Богъ — всеединая, безконечная, духовная (неличная) первоначальная сила, совершенно открывающаяся въ каждой вещи („Богъ, разговоры о системѣ Спинозы“ 1787); жизненности, силѣ, мудрости и благости Божьей соотвѣтствуетъ жизненность и совершенство вселенной, а также отдѣльныхъ твореній, каждое изъ которыхъ имѣетъ невознаградимую самоцѣнность и носитъ свою будущность въ себѣ, какъ задатокъ. Повсюду одна и та же жизнь во все повышающемся ряду силъ и формъ съ незамѣтными переходами. Внутреннее и внѣшнее постоянно соединены, нѣтъ силъ безъ органовъ, нѣтъ духа безъ тѣла. Мышленіе только высшая ступень ощущенія, развивающаяся изъ низшей ступени благодаря языку; разумъ подобно чувству не продуктивная, а только рецептивная способность;

*) О немъ см. біографію Р. Гайма, 2 т.т. 1877, 1885 и цитированную на стр. 279 книгу Витте.

точно также и свободный процессъ исторіи — только продолженіе и завершеніе процесса природы („Идеи къ философіи исторіи человѣчества“, 1784 и слѣд.). Человѣкъ, послѣднее дитя, вышедшее изъ нѣдръ природы и первый ея вольноотпущенникъ, является узловой точкой, на которой физическій рядъ явленій превращается въ этическій. Заключительный членъ земной организаціи является въ то же время начальнымъ членомъ духовнаго развитія. Задача исторіи заключается въ развитіи всѣхъ силъ, которыя природа сконцентрировала въ человѣкѣ, какъ въ компендіумѣ міра; законъ исторіи — чтобы повсюду на нашей землѣ было то, что на ней можетъ быть; цѣль ея — человѣчество, гармоническое развитіе всѣхъ нашихъ задатковъ. Природа образуетъ единый великій организмъ и представляетъ связное развитіе отъ камня до человѣка; точно также и человѣчество — единый великій индивидуумъ, проходящій свои возрасты отъ дѣтства (Востокъ) чрезъ отрочество (Египетъ и Финикія), юношество (Греція) и зрѣлый возрастъ (Римъ) до старости (Христіанскій міръ). Духъ стоитъ въ тѣснѣйшей зависимости отъ природы, природа участвуетъ во всемъ теченіи исторіи. Болѣе тонкая организація мозга, владѣніе руками и въ особенности прямая походка дѣлаютъ человѣка человѣкомъ и даютъ ему разумъ. Нравы, характеры и способности народовъ въ существенной части опредѣляются отношеніями природы, климата, свойствами почвы, окружающимъ царствомъ растеній и животныхъ. Гердеръ является предшественникомъ Шеллинга по связи природы съ исторіей посредствомъ понятія развитія и по мысли, что и та и другая только различныя стадіи одного и того же основного прогресса.

Менѣе привлекательна его полемика съ Кантомъ въ „Метакритикѣ“ 1799 (противъ „критики чистаго разума“) и въ діалогѣ „Calligone“ 1800 (противъ „критики способности сужденія“) — она недостойна по тону и по содержанію не крупнаго значенія. Въ первой порицается различеніе чувственности и разума, во второй — отдѣленіе прекраснаго отъ истиннаго и добраго; при этомъ эстетическая теорія Канта по большей части грубо не понимается. Гердеръ превращаетъ „незаинтересованное“ расположеніе въ холодное, изъ гармонической дѣятельности силъ познанія дѣлаетъ скучное обезьянство, изъ расположенія „внѣ понятія“ — сужденіе безъ основанія и причины. Содержательнѣе положительная часть его собственныхъ взглядовъ. Наслажденіе одной только формой, внѣ понятія, внѣ представленія о цѣли невозможно. Все прекрасное должно что либо выражать, отпечатлѣвать, быть символомъ жизненности, основаніе его — совер-

шенство или цѣлесообразность. Прекрасное является тѣмъ симметрич-
нымъ соединеніемъ частей существа, благодаря которому оно само
себя хорошо чувствуетъ и нравится наблюдателю, который симпати-
чески наслаждается его здоровьемъ. Привлекательность и значеніе
„Calligone“ заключаются въ той теплотѣ и наглядности, съ кото-
рыми изображается граціозная красота отдѣльныхъ явленій природы,
болѣе, чѣмъ въ выясненіи понятій.

Фридрихъ Генрихъ Якоби *) (1743—1819) наиболѣе основа-
тельно представилъ и наиболѣе тщательно обосновалъ исходный
пунктъ философіи чувства. Кромѣ Юма и Спинозы наиболѣе сильное
вліяніе имѣли на Якоби сенсуализмъ Бонне и критицизмъ Канта.
Къ Канту онъ относится не какъ противникъ, но и не какъ привер-
женецъ и популяризаторъ. Онъ объявляетъ себя согласнымъ съ кан-
товской критикой разсудка – разсудокъ — чисто формальная функ-
ція, образующая и комбинирующая понятія, но не дающая гарантіи
ихъ реальности; матеріалъ мышленія долженъ быть данъ въ другомъ
мѣстѣ и сверхчувственное остается для него недостижимымъ; въ кри-
тикѣ разума порицаетъ онъ то, что идеямъ тамъ дано значеніе
простыхъ постулятовъ, у которыхъ не имѣется никакой гарантіи ре-
альности. Еще недостаточнѣе кажется ему критика чувства, такъ
какъ она не объясняетъ происхожденія ощущеній. Безъ понятія
„вещи самой въ себѣ“ нельзя войти въ кантовскую философію, а съ
этимъ понятіемъ нельзя въ ней оставаться. Фихте сдѣлалъ вполнѣ
правильный выводъ изъ кантовскихъ посылокъ, идеализмъ является
неизбѣжнымъ слѣдствіемъ критики разума, предсказывается ею, какъ
Мессія Іоанномъ Крестителемъ. По больнымъ плодамъ познаютъ боль-
ные корни: идеалистическая теорія равняется философскому ниги-
лизму, такъ какъ она отрицаетъ реальность внѣшняго міра, подобно
тому, какъ матеріализмъ Спинозы отрицаетъ внѣмірнаго Бога и сво-
боду воли. Эти двѣ системы единственныя послѣдовательныя, какія
могутъ быть, но отъ ихъ обѣихъ ускользаетъ дѣйствительность — и
должна ускользать, такъ какъ дѣйствительность, какого бы рода она
ни была, не сознается, — въ нее можно только вѣрить и ощущать.

*) Онъ родился въ Дюссельдорфѣ въ семьѣ фабриканта, жилъ до 1794 г.
въ родномъ городѣ и въ своемъ имѣніи въ Пемпельфортѣ, затѣмъ въ Гольштейнѣ
и съ 1805 г. въ Мюнхенѣ, гдѣ съ 1807 по 1813 состоялъ президентомъ академіи
наукъ. Изъ его сочиненій, вышедшихъ (1812--1825) въ пяти томахъ, здѣсь глав-
нымъ образомъ принимаются во вниманіе письма «Объ ученіи Спинозы» 1785,
«Д. Юмъ о вѣрѣ или идеализмъ и реализмъ» 1787 и сочиненіе «О божествен-
ныхъ вещахъ», имѣвшее своимъ послѣдствіемъ немилосердное наставленіе Шел-
линга — «Памятникъ Якоби».

Только откровеніе даетъ намъ сообщенія о существованіи загробнаго міра, а также и міра внѣшняго и даже собственнаго тѣла; разсудокъ понимаетъ только отношенія, достовѣрность же существованія получается только путемъ опыта и вѣры. Органы вѣры, и потому истинные источники познанія, суть чувство и разумъ, — первый воспринимаетъ естественное, второй—сверхъестественное; разсудку остается только раздѣленіе и связываніе данныхъ интуицій.

Философія, какъ наука изъ понятій, необходимо должна выйти атеистической и фаталистической. Понятіе и доказательство есть выводъ изъ условій. Какъ же понять и доказать то, что не имѣетъ причины, по которой можно бы было его объяснить,—безусловное, Бога, свободу? Демонстрація по цѣпи причинъ приходитъ только ко вселенной, а не къ сверхмірному Творцу; посредствующее знаніе заключено въ области условнаго бытія и механическихъ явленій. Изъ этого положенія выводитъ насъ непосредственное познаніе чувства, приводящее насъ къ заключенію о чудесной, непонятной, превосходящей всю природу силѣ свободы въ насъ и о первоисточникѣ всѣхъ чудесъ, сверхмірномъ Богѣ надъ нами. Заключеніе отъ нашей собственной духовной, сознательной, свободной личности къ такой же личности Бога отнюдь не является непозволительнымъ антропоморфизмомъ; мы безъ страха можемъ въ богопознаніи обожествить наше человѣческое существо, потому что Богъ при сотвореніи людей очеловѣчилъ свое божественное существо. Разумъ и свобода — одно и то же; первый теоретическое, вторая—практическое возвышеніе къ сверхчувственному. Добродѣтель основывается не на закоченѣломъ, деспотическомъ, абстрактно формальномъ законѣ, а на инстинктѣ, который однако не имѣетъ своей цѣлью благоденствіе. Такимъ образомъ Якоби хочетъ стать по срединѣ между моралью просвѣщенія и моралью Канта, — онъ соглашается съ первой относительно происхожденія добродѣтели (изъ естественнаго влеченія), со второй—относительно ея сущности (она состоитъ въ безкорыстіи), слѣдовательно у первой онъ отклоняетъ императивную форму, у второй — эвдаймоническую цѣль. Въ тоже время онъ старается ввести въ этику Гердеровскую идею индивидуальности, именно требованіемъ, что нравственность должна быть своебразно представлена въ каждомъ человѣкѣ. Шиллеръ и романтика заимствовали у Якоби свой идеалъ „прекрасной души", которая въ своей дѣятельности, а еще болѣе въ своемъ бытіи осуществляетъ добро по естественному влеченію и въ своеобразной формѣ.

ВТОРАЯ ЧАСТЬ.

Отъ Канта до настоящаго времени.

ГЛАВА ДЕВЯТАЯ

Кантъ.

Въ теченіи столѣтій тянулся споръ между эмпиризмомъ и раціонализмомъ и все еще ожидалъ удовлетворительнаго разрѣшенія. Что такое наши представленія, — пріобрѣтеніе ли опыта или (цѣликомъ или отчасти) первоначальное владѣніе духа? Получаются ли они извнѣ (путемъ воспріятія) или извнутри (собственной дѣятельностью)? Продуктомъ чего является познаніе—ощущенія или чистаго мышленія? Поднимавшіе до сихъ поръ голоса въ этомъ спорѣ походили скорѣе на приверженцевъ партіи или адвокатовъ, чѣмъ на безпристрастныхъ судей: каждый изъ нихъ меньше изслѣдуетъ и больше защищаетъ тезисъ, выработанный его школой; онъ хочетъ не искать вывода, а обосновать установленное заранѣе и рядомъ съ объективными аргументами не брезгаетъ и аргументами демагоговъ. Каждая изъ враждующихъ школъ выставила различныя варіаціи на заданную тему и только кое гдѣ сдѣланы робкія попытки связать двѣ мелодіи, въ другихъ же случаяхъ нѣтъ никакого согласія.

Всякому не партійному читателю до сихъ поръ было ясно, что каждая партія выставляла чрезмѣрныя притязанія и въ концѣ концовъ становилась въ противорѣчіе сама съ собой. Если справедливо утвержденіе эмпиризма, что всѣ наши понятія происходятъ изъ воспріятія, то невозможна не только наука сверхчувственнаго, которую отрицаетъ эмпиризмъ, но и наука о предметахъ опыта, о которой онъ такъ заботится. Вѣдь воспріятіе учитъ насъ лишь относительно отдѣльныхъ случаевъ, никогда не можетъ обнять ихъ всѣ, не даетъ никакого необходимаго, всеобщаго взгляда,—а наука, подходящая не

для всякаго мыслящаго и не для всякаго случая, вовсе не заслуживаетъ этого имени. Изъ тѣхъ самыхъ оснований, которыми хотѣли доказать возможность науки, какъ разъ слѣдуетъ ея невозможность. Философія опыта сама себя уничтожаетъ и заканчивается скептицизмомъ и пробабилизмомъ Юма. Противоположная, но въ то же время и родственная судьба выпадаетъ на долю раціонализма, — онъ разрѣшается въ эклектическую, популярную философію. Онъ вѣритъ, что въ ясности и очевидности представленій найденъ безошибочный критерій истины, а въ математическомъ методѣ надежный, руководящій первообразъ философскаго. Раціонализмъ заблуждается въ обоихъ пунктахъ. Этотъ критерій не достаточенъ, потому что изъ одинаково ясныхъ и очевидныхъ понятій Спиноза и Лейбницъ построили свои противоположныя теоріи—первый ученіе о всеединствѣ, второй—ученіе о монадахъ; по этому масштабу индивидуализмъ опредѣляется точно такимъ же истиннымъ, какъ и пантеизмъ. Математика обязана своимъ неоспоримымъ значеніемъ не ясности и очевидности своихъ понятій, но тому обстоятельству, что они могутъ быть наглядно конструированы. Было опущено различіе между математикой и метафизикой, состоящее въ томъ, что математическое мышленіе можетъ превратить свои понятія въ интуиціи, воспроизводить свои предметы или представлять ихъ предъ чувствами, а философское мышленіе этого не можетъ. Этому послѣднему его объекты должны быть даны, а они даются человѣческому духу не иначе, какъ чувственной интуиціей. Метафизика хочетъ быть наукой о дѣйствительности, но изъ мышленія никакого бытія не выковыряешь, дѣйствительность не поддается доказательствамъ помощью понятій, а должна быть воспріята чувствами. Раціонализмъ объявилъ сверхчувственное, не ощущаемое — истинную сущность вещей, вселенское цѣлое, божество, безсмертіе — спеціальнымъ предметомъ философіи; поэтому онъ видѣлъ единственную возможность познанія въ разумѣ, помощью котораго получаются будто бы данныя о предметахъ. Въ дѣйствительности же данныя о предметахъ посредствомъ понятій не даются, а получаются съ другой стороны (изъ чувственной интуиціи) и затѣмъ мыслятся. Положимъ есть еще понятія о сверхчувственномъ, но помощью ихъ нельзя ничего познать, нельзя подъ нихъ подвести ничего, даннаго путемъ интуиціи. Съ вышеупомянутымъ непризнаніемъ интуитивнаго элемента математики связывается и другое заблужденіе — не признаніе ея силлогистическаго характера. Силлогистическій методъ изложенія Эвклидовой геометріи привелъ къ убѣжденію, будто болѣе спеціальныя положенія выводятся изъ простѣйшихъ, а эти послѣднія изъ аксіомъ, путемъ разчлененія ихъ въ понятіи. На самомъ же дѣлѣ прогрессъ математики происходитъ лишь путемъ интуиціи, силлогизмъ же можетъ только формулировать и выяснить добытыя знанія, но не создать новыя. По этому то образцу ложно понятой математики и была выставлена задача философіи — развить помощью логическаго анализа изъ полныхъ содержанія высочайшихъ основныхъ положеній дремлющія въ нихъ знанія. Если бы только была метафизическая аксіома! Если бы только мы не требовали и не могли требовать отъ истинной науки увеличенія нашихъ знаній, а только аналитическаго ихъ выясненія! Если принять ясность и очевидность понятій въ такомъ чисто формальномъ смыслѣ, то не могло обойтись безъ того, чтобы этотъ принципъ при ослабленіи продуктивности не спустился до требованія простого выясненія метафизическихъ представленій, находящихся въ общемъ сознаніи. Такимъ образомъ потокъ раціонализма затерялся въ мутныхъ водахъ эпохи просвѣщенія, которая принимала такъ же охотно эмпирическія теоріи, какъ и данныя раціоналистическихъ системъ, благо и первыя также можно было легитимировать помощью ясныхъ и очевидныхъ понятій.

Не трудно было и тогда видѣть, что каждая изъ спорившихъ сторонъ была повинна въ односторонности и что для избѣжанія послѣдней нужно избрать средину между крайностями; значительно труднѣй было отыскать эту самую середину. Ни одинъ изъ противоположныхъ исходныхъ пунктовъ не былъ такъ справедливъ, какъ были убѣждены его представители, и не такъ ложенъ, какъ утверждали его противники. Гдѣ на каждой сторонѣ начинается ошибочная односторонность, до какихъ поръ доходитъ правильность каждой изъ нихъ?

Споръ вертится прежде всего вокругъ происхожденія и сферы вліянія человѣческаго познанія. Раціонализмъ имѣлъ право утверждать, что нѣкоторыя представленія не чувственнаго происхожденія. Если познаніе возможно, то не всѣ понятія происходятъ изъ воспріятія, и именно не тѣ изъ нихъ, помощью которыхъ производится познаніе, потому что въ противномъ случаѣ знанію не доставало бы строгой всеобщности и необходимости. Единственный органъ имѣющаго всеобщее значеніе знанія—разумъ. Наоборотъ эмпиризмъ съ полнымъ правомъ полагалъ, что познаваемо только подлежащее опыту. Если что либо познаваемо, то оно должно быть дано, какъ дѣйствительное

въ чувственной интуиціи. Единственнымъ органомъ реальности является чувственность. Раціонализмъ правильно судитъ о происхожденіи важнѣйшихъ классовъ представленій, эмпиризмъ—о сферѣ значенія. Ихъ можно соединить такимъ образомъ: нѣкоторыя (воздѣйствующія на познаніе) понятія происходятъ изъ разума или суть апріорны, но значеніе они имѣютъ только для предметовъ опыта. Далѣе споръ касается примѣненія дедуктивнаго (силлогистическаго) или индуктивнаго метода. Эмпиризмъ въ лицѣ своего основателя Бэкона рекомендовалъ вмѣсто пагубнаго силлогистическаго пріема—индуктивный,—какъ единственный, ведущій къ новымъ открытіямъ. Онъ требуетъ прежде всего расширенія знанія. Наоборотъ раціонализмъ крѣпко держится за дедуктивный методъ, такъ какъ только одинъ силлогизмъ предоставляетъ знаніе, имѣющее цѣну для всѣхъ разумныхъ существъ. Въ первой линіи онъ требуетъ всеобщности и необходимости познанія. Индукція имѣетъ преимущество расширять знаніе, но она приводитъ только къ эмпирической, сравнительной, а не къ строгой всеобщности. Силлогизмъ же имѣетъ то преимущество, что онъ даетъ всеобщее и необходимое познаніе, но онъ можетъ только укрѣпить и выяснить наше знаніе, но не умножить его. Нельзя-ли одновременно удовлетворить обоимъ требованіямъ такимъ образомъ, чтобы соединить желаемыя преимущества и избѣжать нежелательныхъ невыгодъ? Нѣтъ ли познаній, обогащающихъ наше знаніе (синтетическихъ), которыя не были бы эмпиричны, имѣли бы всеобщее и необходимое значеніе (апріорныхъ), и не были бы аналитичны? Изъ этихъ соображеній проистекаетъ главный вопросъ „Критики чистаго разума“: возможны ли синтетическія сужденія *a priori*?

Опытная философія слишкомъ высоко ставила чувство и слишкомъ низко разумъ. Въ способности воспріятія она видѣла источникъ всяческаго познанія и способность мышленія низводила до степени почти совершенно не дѣятельнаго воспринимателя достигающихъ извнѣ присылокъ. По этой философіи понятія (идеи) лишь постольку заслуживаютъ довѣрія, поскольку они могутъ легитимироваться своимъ происхожденіемъ изъ ощущеній (впечатлѣній). Она просмотрѣла активный характеръ всякаго познанія. У раціоналистовъ мы замѣчаемъ наоборотъ приписываніе чрезмѣрнаго значенія разуму и незначительнаго — чувству. Они полагали, что чувство представляетъ только измѣнчивую внѣшнюю сторону вещей, разумъ же — ихъ истинную, нечувственную сущность. Обманчиво то, что духъ ощущаетъ о вещахъ, и истинно, что онъ о нихъ мыслитъ. Чувство — способность

къ смутному, разумъ — къ отчетливому познанію, чувство болѣе врагъ, чѣмъ слуга истиннаго познанія, которое состоитъ въ развитіи и выясненіи врожденныхъ, полныхъ содержанія понятій и основныхъ положеній. Эти философы забываютъ, что путемъ разчлененія понятій мы никогда не придемъ къ реальному и что чувство для познанія имѣетъ гораздо большее значеніе, чѣмъ то, чтобы дѣлать ему препятствія, что это оно доставляетъ разуму реальные предметы и, слѣдовательно, содержаніе познанія. Къ познанію относятся, кромѣ дѣятельности (формальнаго разума) также и пассивность — воспріятіе впечатлѣній. Ни одно чувство, ни одинъ разумъ не ведетъ впередъ познаніе — для этого необходимы обѣ способности познанія — активная и пассивная, понимающая и воспринимающая. Здѣсь возникаетъ вопросъ: чѣмъ различаются понятіе и интуиція, чувственное познаніе и познаніе разума, и на чемъ основывается ихъ принадлежность одного къ другому?

Оба главныя направленія новой философіи, однако, не смотря на все различіе исходныхъ точекъ и результатовъ, согласны въ нѣкоторыхъ пунктахъ. Если противорѣчіе и односторонность обѣихъ школъ приближали къ мысли дополнить другъ другомъ ихъ исходные пункты, то взглядъ на неправильность ихъ общихъ убѣжденій давалъ поводъ пойти выше ихъ и основать новый исходный пунктъ надъ обѣими, а также и надъ эклектикой, стремящейся связать противоположности. Общіе недостатки касаются сущности сужденія и различія между чувствомъ и разумомъ. Ни одной стороной не было признано то свойство сужденія, что оно состоитъ въ активномъ соединеніи. Раціоналисты видѣли дѣятельность, но только проведенія въ сознаніе, простого выясненія и аналитическаго вывода, съ которымъ наука впередъ не двигается. Эмпирики описывали его, какъ сравненіе и различіе, простое воспріятіе и признаніе отношеній и связи, существующихъ уже между идеями. Въ дѣйствительности же сужденіе не находитъ готовыми связь и отношенія, а само ихъ производитъ. Въ первомъ случаѣ недостаетъ синтетическаго, во второмъ — активнаго момента. Неправильный взглядъ на сужденіе былъ одной изъ причинъ появленія крайнихъ теорій о происхожденіи представленій изъ разума или воспріятія. Раціонализмъ считаетъ врожденными понятія даже съ содержаніемъ, тогда какъ таковы — только формальныя; эмпирика же смотритъ на всѣ понятія, даже на верховныя формальныя (категоріи), какъ на извлеченныя изъ опыта; опытъ же даетъ только содержаніе познанія, а не необходимую связь. Раціоналисты считали

первоначальное владѣніе разума слишкомъ большимъ, эмпирики — слишкомъ малымъ. Какія понятія врождены? — вопросъ этотъ можетъ быть разрѣшенъ только отвѣтомъ на другой вопросъ: что такое тѣ понятія, помощью которыхъ способность сужденія связываетъ полученныя изъ опыта представленія? Эти связующія понятія, формальныя инструменты синтеза, апріорны.

Еще больше согласіе обѣихъ школъ, вопреки кажущейся рѣзкой противоположности, касательно отношенія между чувствомъ и разсудкомъ. Для эмпириковъ мышленіе имѣетъ значеніе оформленнаго утонъшеннаго воспріятія, для раціоналистовъ воспріятіе — смутное, менѣе ясное мышленіе. Для первыхъ понятія — поблѣднѣвшіе образы ощущеній, для вторыхъ ощущенія — еще не достигшія ясности понятія. Различіе — едва больше, чѣмъ еслибы кто либо ледъ называлъ замерзшей водой, а другой воду—растаявшимъ льдомъ. Оба ставятъ воспріятіе и мышленіе въ одинъ рядъ и выводятъ затѣмъ одно изъ другого путемъ ослабленія или повышенія. Оба дѣлаютъ одну и ту же ошибку—видятъ различіе въ степени тамъ, гдѣ имѣетъ мѣсто различіе видовое. Въ этомъ случаѣ можетъ помочь только энергическій дуализмъ. Чувство и разумъ вовсе не одна и та же сила познанія на различныхъ ступеняхъ, — это двѣ гетерогенныя способности познанія. Ощущеніе и мышленіе различны не въ степени, а специфически. Какъ Декартъ начинаетъ съ метафизическаго дуализма протяженія и мысли, такъ и Кантъ начинаетъ съ дуализма въ теоріи познанія—интуиціи и мышленія.

Однако гораздо большее значеніе, чѣмъ упомянутыя заблужденія, имѣлъ грѣхъ опущенія, въ которомъ обѣ партіи были одинаково виновны; познаніе и избѣганіе этого грѣха въ собственныхъ глазахъ Канта составляло отличительный характеръ его философіи и ея принципіальный прогрессъ сравнительно съ прежними. Докантовскій мыслитель принимается за свою работу познанія, не задавая себѣ предварительно вопроса о возможности познанія. Онъ приступаетъ къ вещамъ въ полной увѣренности, что человѣческій духъ способенъ познать ихъ, съ наивнымъ довѣріемъ къ силѣ разума овладѣть истиной. Довѣріе это наивно и простодушно потому, что мыслителю и въ голову не приходитъ, что оно его можетъ обмануть. Все равно, справедлива ли эта вѣра въ человѣческую способность познанія и въ познаваемость вещей и въ какой мѣрѣ она справедлива, — во всякомъ случаѣ она не доказана и, если приходитъ скептикъ со своими нападками, догматикъ стоитъ беззащитенъ. Всѣ прежнія философіи, насколько онѣ не скеп-

тичны, всѣ по выраженію Канта догматичны, т. е. для нихъ прочно установлена безъ предшествующаго испытанія, какъ тезисъ вѣры, что предметы могутъ быть познаны. Философія не спрашиваетъ, какъ это возможно; она не спрашиваетъ, что называется познаніемъ, чего отъ него можно и должно требовать и какими средствами нашъ разумъ въ состояніи удовлетворить такимъ притязаніемъ. Она оставляетъ не изслѣдованною человѣческую способность познанія и ея значенія. Не болѣе основательно поступаетъ и скептикъ. Онъ сомнѣвается и отрицаетъ способность познанія такъ же не критически, какъ догматикъ вѣритъ и предпосылаетъ ее. Онъ направляетъ свое остроуміе противъ построеній догматической философіи, вмѣсто того чтобы обратить его къ основному вопросу о возможности познанія. Такимъ образомъ къ человѣческой способности познанія догматикъ подходитъ съ немотивированнымъ довѣріемъ, скептикъ — съ такимъ же немотивированнымъ недовѣріемъ, критическій же философъ желаетъ ее подвергнуть подробному испытанію. Поэтому Кантъ обозначаетъ свой исходный пунктъ, какъ критицизмъ, свое предпріятіе — какъ критику разума. Вмѣсто того чтобы утверждать и отрицать, онъ изслѣдуетъ, какъ происходитъ познаніе, изъ какихъ факторовъ оно составляется и какъ далеко простирается. Онъ изслѣдуетъ причину и объемъ познанія, его источникъ и границы, основы его существованія и правильности. Критика разума считаетъ себя поставленной предъ двумя задачами, изъ которыхъ вторая не можетъ быть разрѣшена до разрѣшенія первой. Изслѣдованіе происхожденія познанія должно предшествовать изслѣдованію его протяженія; только по установленіи условій познанія можно вывести, какіе предметы для него доступны. Объемъ познанія можетъ быть выведенъ только изъ его первоначалъ.

Къ скептику-ли или къ догматику стоитъ ближе критическій философъ, — вопросъ довольно праздный. Онъ отличается отъ обоихъ специфически и именно тѣмъ, что зоветъ и ведетъ разумъ къ самоопредѣленію, къ методическому испытанію своей способности познанія. Онъ изслѣдуетъ тамъ, гдѣ догматикъ слѣпо довѣряетъ, а скептикъ подозрѣваетъ и отрицаетъ; оба они пропускаютъ вопросъ о возможности познанія, онъ же его поднимаетъ. Критическая проблема имѣетъ не такой смыслъ: есть-ли способность познанія? а слѣдующій: изъ какихъ силъ она состоитъ? всѣ ли предметы познаваемы, которые считались познаваемыми? Кантъ не спрашиваетъ, возможно ли познаніе, а какъ и благодаря чему оно возможно. Каждый приступающій къ научному мышленію долженъ предположить, что

знаніе возможно, и требованіе абсолютно-безпредпосылочнаго начала философскаго мышленія, выставленное нынѣшними теоретиками познанія, по меньшей мѣрѣ не исполнимо. Кантъ долженъ былъ прибѣгнуть къ еще болѣе спеціальной предпосылкѣ для того, чтобы быть въ состояніи начать свое изслѣдованіе: въ началѣ можетъ быть дѣломъ только вѣры, что возможно познаніе, что существуетъ критическій, самъ себя изслѣдующій разумъ. Это не исключаетъ подробнаго детальнаго изученія способа этого самопознанія, органа критической философіи. Кантъ остался въ этомъ отношеніи въ долгу, и этотъ пробѣлъ вызвалъ оживленный споръ о характерѣ и методѣ критики разума. Въ этомъ пунктѣ Кантъ, если можно такъ выразиться, остался догматикомъ.

Онъ самъ себя чувствовалъ завершителемъ скептицизма; и это въ сущности потому, что онъ сильнѣйшее побужденіе къ развитію своей критики познанія получилъ отъ Юмовскихъ изслѣдованій о каузалитетѣ. Выросши въ догматическомъ раціонализмѣ Вольфіанской школы, которой онъ оставался вѣрнымъ еще значительное время въ качествѣ профессора и писателя, хотя и съ духовной самостоятельностью (приблизительно до 1760 года),—Кантъ далѣе подъ вліяніемъ англійской философіи перешелъ мало-по-малу на сторону эмпирическаго скепсиса, затѣмъ снова возвратился на раціоналистическую почву — подъ вліяніемъ чтенія опубликованнаго въ 1765 году „новаго опыта" Лейбница, наконецъ послѣ вторичнаго вліянія эмпирики *) занимаетъ исходный пунктъ, фиксированный въ „Критикѣ чистаго разума" 1781 года. Конечно въ ней можно признать слѣды прошлыхъ превращеній, а также и дальнѣйшихъ, испытанныхъ въ послѣдствіи измѣненій, хотя и менѣе существенныхъ.

Въ высшей степени интересно прослѣдить въ сочиненіяхъ Канта, относящихся къ докритическому періоду, зарожденіе и ростъ основной критической идеи. Здѣсь конечно могутъ быть намѣчены только темы его мышленія и указаны нѣкоторыя изъ изумительнѣйшихъ предуказаній на составившій эпоху поворотъ. Уже первое его произведеніе „Мысли объ истинной оцѣнкѣ жизненныхъ силъ" 1747 выражаетъ рѣшительную натуру автора. Если основательные и глубокомысленные люди — говорится тамъ — держатся совершенно противоположныхъ мнѣній, то должно обратить вниманіе болѣе всего на извѣстное среднее положеніе, которое въ извѣстной степени даетъ право обѣимъ партіямъ. Дѣло идетъ о спорномъ вопросѣ, считать ли величину движущей силы по картезіанскому взгляду равной произведенію массы на быстроту или по Лейбницевской теоріи произведенію массы на квадратъ быстроты. Неудовлетворительное рѣшеніе задачи — положеніе Декарта относится къ мертвымъ, а Лейбница къ живымъ силамъ — вызвало насмѣшку Лессинга по адресу Канта, что онъ принимается за оцѣнку жизненныхъ силъ, не испытавши своихъ собственныхъ. Туже самую тенденцію къ посредничеству изобличаютъ диссертаціи *Principiorum primorum cognitionis metaphisicae nova dilucidatio* 1755 и *Monadologia physica* 1756 г. На этотъ разъ дѣло шло о синтезѣ Лейбница и Ньютона. Первая диссертація различаетъ основу факта и основу познанія, отбрасываетъ онтологическія доказательства и Лейбницевскими доводами защищаетъ противъ Крузіуса детерминизмъ. Въ „физической монадологіи" Кантъ склоняется къ динамизму (матерія, какъ продуктъ силы притяженія и отталкиванія) и допускаетъ, что монады или элементы тѣлъ наполняютъ пространство безъ вреда для своей простоты. Рядъ работъ былъ посвященъ естественно-историческимъ темамъ: замедляющему дѣйствію прилива и отлива на вращеніе земли, обвѣтшанію земли, огню, землетрясеніямъ, теоріи вѣтровъ. Значительнѣйшей между ними является долгое время остававшаяся не оцѣненной, посвященная Фридриху II „всеобщая естественная исторія и теорія неба" 1755. Она развиваетъ гипотезу о механическомъ происхожденіи міроздания и движенія планетъ; такая же гипотеза черезъ 40 лѣтъ была проведена Лапласомъ, незнавшимъ кантовскаго сочиненія. Простыми предположеніями механическаго происхожденія являются двѣ силы матеріи, сила притяженія и сила отталкиванія, и хаотическое первоначальное ея состояніе, міровой туманъ съ элементами различной плотности. Замѣчательно указаніе, что механическое объясненіе находитъ свою границу въ двухъ пунктахъ: оно должно остановиться предъ происхожденіемъ органической жизни и предъ происхожденіемъ матеріи. Механическая космогонія очень далека отъ отрицанія творенія; наоборотъ указаніе, что эта хорошо устроенная и цѣлесообразная вселенная должна была выйти изъ закономѣрнаго дѣйствія матеріальныхъ силъ безъ Божьяго вмѣшательства, можетъ только укрѣпить насъ въ принятіи высочайшаго разума, какъ виновника матеріи и ея законовъ; этотъ разумъ безусловно необходимъ потому, что приро-

*) Срав. коментаріи Г. Вайнингера къ Кантовской критикѣ чистаго разума, обнаруживающіе глубокомысліе, большое прилежаніе и почтенную объективность, томъ I. Штутгартъ 1881 г. стр., 48—49. Второй томъ этихъ коментарій, трактующій трансцендетальную эстетику, появился въ 1892 году.

да сама по себѣ не можетъ дѣйствовать въ хаосѣ иначе, какъ по правиламъ и извѣстному порядку.

Эмпирическая фаза представлена сочиненіями шестидесятыхъ годовъ. „Die falsche Spitzfindigkeit der syllogistischen Figuren" 1762 объявляетъ первую фигуру заключенія единственно естественной, остальныя же излишними и требующими сведенія къ первой. Въ „Единственно возможной основѣ доказательства для демонстраци существованія Бога" 1763, перешедшей въ седьмомъ разсужденіи второго отдѣла въ космогонію „естественной исторіи неба", заключается выясненіе „бытія" (бытіе есть абсолютное утвержденіе, предикатъ, не увеличивающій сумму признаковъ, а прилагаемый только относительно) и заключительныя слова, намѣчающія позднѣйшій исходный пунктъ: „прежде всего необходимо убѣдиться въ существованіи Бога, но не въ такой степени необходимо его демонстрировать". Эти два пункта заслуживаютъ гораздо большаго вниманія, чѣмъ сама основа доказательства, гласящая: все возможное предполагаетъ нѣчто дѣйствительное, въ которомъ и которымъ дается все мыслимое, какъ опредѣленіе или слѣдствіе. Такое дѣйствительное, при отпаденіи котораго отпадаетъ и всякая возможность, рѣшительно необходимо. Поэтому есть необходимое существо, какъ послѣдняя реальная основа всяческой возможности, оно едино, просто, неизмѣнно, вѣчно, всереальнѣйшее существо и духъ. „Опытъ приведенія понятія отрицательныхъ величинъ къ міровой мудрости" 1764 отличаетъ вопреки Крузіусу отъ логическаго противоположенія, противорѣчія или простого отрицанія (*a* и не *a*, удовольствіе и отсутствіе удовольствія, способность и недостатокъ способности) реальное противоположеніе, не объяснимое только логическимъ путемъ (+ *a* и — *a*, удовольствіе и неудовольствіе, капиталъ и долгъ, притяженіе и отталкиваніе; при реальномъ противоположеніи и оба опредѣленія положительны только въ обратномъ направленіи); параллельно съ этимъ онъ отличаетъ логическое основаніе отъ реальнаго. Премированное сочиненіе „Изслѣдованіе объ отчетливости основныхъ положеній естественной теологіи и морали" 1764 проводитъ рѣзкую границу между математическимъ и метафизическимъ познаніемъ и предостерегаетъ философію отъ вреднаго подражанія геометрическому методу. Вмѣсто него, за образецъ слѣдуетъ скорѣе взять тотъ методъ, который Ньютонъ ввелъ въ естествовѣдѣніе. Предметъ математики составляютъ величины, предметъ философіи—качества; первый—легокъ и простъ, второй—труденъ и запутанъ; гораздо лучше охватывается

понятіе трилліона, чѣмъ философская идея свободы, которую міровыя существа и до сихъ поръ еще не могутъ уразумѣть. Въ математикѣ всеобщее разсматривается подъ знаками *in concreto*, въ философіи— *in abstracto*; первая заимствуетъ свой объектъ изъ чувственной интуиціи, второй же ея объектъ данъ, и именно, какъ смутное понятіе, которое подлежитъ разчлененію. Такимъ образомъ математика можетъ начать съ дефиницій, такъ какъ понятіе, которое объясняетъ дефиниція, само вытекаетъ изъ дефиниціи; философія же должна искать ихъ; дефиниція въ математикѣ первое, въ философіи же почти всегда послѣднее, тамъ пріемъ синтетическій, здѣсь—аналитическій. Главное дѣло математики связывать и сравнивать ясныя и надежныя понятія и затѣмъ выводить изъ нихъ слѣдствія; задача же міровой мудрости — разчленять данныя смутными понятія, дѣлать ихъ подробными и опредѣленными. Къ невыгодѣ послѣдней присоединяется и то обстоятельство, что математика имѣетъ лишь немногія, философія же очень многія неразрѣшимыя понятія и недоказуемыя положенія. „Философскія познанія—какъ метеоры, блескъ которыхъ ничего не обѣщаетъ для ихъ продолжительности. Они исчезаютъ, но математика остается. Метафизика, безъ сомнѣнія, труднѣйшее изъ всѣхъ человѣческихъ намѣреній, но она еще никогда не была написана", такъ какъ нельзя быть до такой степени добродушнымъ, чтобы „называть міровой мудростью то, что стоитъ въ книгахъ, носящихъ такое заглавіе". Въ заключительномъ параграфѣ о первыхъ основахъ морали сквозь покрывало англійской теоріи моральнаго чувства проглядываетъ уже строгій образъ категорическихъ императивовъ; рядомъ съ этимъ появившіяся одновременно, въ высшей степени привлекательныя „Наблюденія надъ чувствомъ прекраснаго и возвышеннаго" еще безъ всякаго стѣсненія блуждаютъ по эмпирической дорогѣ.

Съ сатирой „Сновидѣнья духовидца, дополненныя сновидѣньями метафизика" 1766, одинаково вышучивающей и духовидѣніе и воображаемую науку о сверхчувственномъ, эмпирическая фаза достигаетъ своего скептическаго завершенія. Здѣсь Кантъ уже ясно сознаетъ новую задачу ученія о границахъ человѣческаго разума, а также и то, что къ этой проблемѣ можно приступить только по выясненіи проблемы пространства. Эта послѣдняя еще раньше и неоднократно *) занимала его мысль, и эта часть общей критической про-

*) «Новое понятіе ученія о движеніи и покоѣ» 1758, «О первой основѣ различенія странъ въ пространствѣ» 1768, кромѣ того во многихъ упомянутыхъ уже сочиненіяхъ.

блемы прежде всѣхъ нашла окончательное разрѣшеніе. Критика чувства, новое ученіе о времени и пространствѣ изложены приблизительно въ такой же формѣ, какъ и въ „критикѣ чистаго разума", въ написанной для полученія званія ординарнаго профессора латинской диссертаціи о формѣ и принципахъ интеллектуальнаго міра 1770. Эта диссертація заключаетъ докритическій періодъ. Критика разсудка и разума, ученіе о категоріяхъ и идеи съ ихъ областью значенія потребовали для своего завершенія еще нѣсколько лѣтъ мышленія. Упомянутая диссертація *de mundi sensililis et intelligibilis forma et principis* признаетъ познаваемость вещей въ себѣ и Бога и вмѣстѣ съ тѣмъ показываетъ, что ея авторъ покинулъ выступающій въ „снахъ духовидца" скептицизмъ и снова обратился къ раціоналистическому догматизму, для окончательнаго преодолѣнія котораго потребовалось вторичное наклоненіе въ сторону скептическаго эмпиризма. Для изученія теченія послѣдняго письма къ М. Герцу служатъ почти единственнымъ и притомъ не очень исчерпывающимъ источникомъ.

„Критика чистаго разума" появилась въ 1781 г., гораздо позднѣе, чѣмъ Кантъ надѣялся, начиная сочиненіе о „границахъ чувства и разума"; второе измѣненное *) изданіе 1787 г. Въ *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können* 1783 критическое ученіе о познаніи получило популярную форму; за нимъ слѣдовали — въ *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* 1785 и *Kritik der practischen Vernunft* 1788 критическая моральная философія, въ *Kritik der Urteilskraft* 1799 критическая эстетика и теологія, въ *Religion innerhalb der Grenzen der bloszen Vernunft* **) 1783 — критическая философія религіи. Послѣднее сочиненіе состоитъ изъ четырехъ статей, первая изъ которыхъ „Объ основномъ злѣ" появилась еще въ 1762 г. въ берлинскомъ ежемѣсячномъ журналѣ. Система достроивается въ *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* 1786 и *Metaphysik der Sitten* 1797—послѣдняя въ двухъ частяхъ, — метафизическія начальныя основы ученія о правѣ и ученія о правѣ и о добродѣтели. 1798 годъ принесъ еще два

*) Объ отношеніи обоихъ изданій много написано и много было споровъ. Вопреки Шопенгауеру и Фишеру должно установить, что измѣненія второго изданія состоятъ въ сильнѣйшемъ привнесеніи реалистическихъ элементовъ, которые хотя и отступали въ первомъ изданіи, но все же были въ наличности.

**) Съ этимъ сочиненіемъ связанъ споръ Канта съ цензурой относительно права свободнаго изслѣдованія религіи. Объ этомъ Дильтей въ «Архивѣ исторіи философіи» т. 3, 1890, стр. 418—450.

большихъ сочиненіи: *Der Streit der Facultäten* и *Anthropologie*. Изъ рецензій можно упомянуть объ „Идеяхъ" Гердера; изъ небольшихъ статей: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", „Beantwortung der Frage: was ist Aufklärung" 1784, „Was heiszt: sich im Denken orientiren" 1786, „Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie" 1788, „Ueber eine Entdeckung nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entberlich gemacht werden soll" 1790, „Ueber die Fortschritte der Metaphysik seit Wolffs Zeiten", „Ueber Philosophie überhaupt", „Das Ende aller Dinge" 1794, „Zum ewigen Frieden" 1795 г.

Логику Канта издалъ Еше 1800, его физическую географію и замѣчанія о педагогикѣ — Фр. Т. Ринкъ 1803, лекціи о философскомъ религіозномъ ученіи (1817, второе изданіе 1830) и метафизикѣ (1821, объ этомъ Б. Эрдманнъ въ «Philos. Monatsch.» т. 19, 1883, стр. 129 и слѣд. и т. 20, 1884, стр. 65 и слѣд.) — Пэлитцъ. Ожидаемое въ настоящее время изданіе манускрипта Канта изъ послѣднихъ лѣтъ, находящагося во владѣніи гамбургскаго пастора Альбр. Краузе и трактующаго переходъ отъ метафизическихъ начальныхъ основъ естествовѣдѣнія къ физикѣ, едвали оправдаетъ возлагавшіяся на него нѣкоторыми ожиданія, судя по отрывкамъ, даннымъ Рейке въ «Altpreussischen Monatschrift» 1882 и самимъ А. Краузе *). Бенно Эрдманнъ издалъ въ 1881 «Nachträge zu Kants Kr. d. r. V. aus Kants Nachlasz», а также «Reflexionen Kants zur Kritischen Philosophie aus handschriftlichen Aufzeichnungen»; первая тетрадь перваго тома (замѣтки къ антропологіи) вышла въ 1882 г., второй томъ (къ «Критикѣ чистаго разума» изъ кантовскаго экземпляра Баумгартеновской метафизики) въ 1884. Французскій переводъ многихъ кантовскихъ сочиненій сдѣланъ у Тиссо, англійскій — Критики чистаго разума — Максомъ Мюллеромъ 1881, въ двухъ томахъ.

Наилучшее полное собраніе сочиненій, расположенныхъ въ хронологическомъ порядкѣ и превосходно обставленныхъ — второе Гартенштейновское изданіе въ 8 томахъ 1867—1868. Одновременно съ первымъ изданіемъ (въ 10 томахъ) Гартенштейна 1838 и слѣд. появилось въ свѣтъ изданіе въ 12 томахъ К. Розенкранца и Фр. В. Шуберта — въ послѣднихъ томахъ этого изданія помѣщены біографія Канта, написанная Шубертомъ и исторія Кантовской философіи Розенкранца 1842. Изданіе полныхъ сочиненій Канта въ универсальной библіотекѣ Реклама (Кербаха) съ нумераціей страницъ оригинальныхъ и полныхъ изданій болѣе заслуживаетъ рекомендаціи, чѣмъ изданіе Кирхмана въ философской библіотекѣ.

Между сочиненіями о Кантѣ главное мѣсто занимаетъ изложеніе Куно Фишера (т.т. III и IV Исторіи философіи, III изд. 1882, кромѣ того «Жизнь Канта

*) А. Краузе; «Э. Кантъ, защищаемый противъ К. Фишера съ помощью впервые найденнаго потеряннаго кантовскаго главнаго сочиненія» 1884; противъ него К. Фишеръ «Стремленіе и основательность въ литературѣ» 1884. Далѣе Краузе: «Посмертное сочиненіе Э. Канта, представленное научно-популярно» 1888.

и основы его ученія 1860). Сочиненія Либмана, Когена, Штадлера, Риля, Фолькельта и др. будутъ упомянуты позже по поводу новаго Кантіанскаго движенія; здѣсь приводятся нѣкоторыя важнѣйшія монографіи и статьи изъ необозримо разросшейся литературы о Кантѣ.

Ад. Бэрингеръ «Kants erkentnnisteoretischer Idealismus» 1888, К. Дитерихъ «Die Kantsche Philosophie in ihrer inneren Entwickelung und Geschichte» 2 части 1885, сначала появились отдѣльно «Kant und Newton» 1877, «Kant und Russeau 1878. В. Дильтей «Aus den Rostocker Kanthandschriften» въ Архивѣ для исторіи философіи т. т. 2—3, 1889—1890, М. В. Дробишъ «Kants Ding an sich und sein Erfahrungsbegriff» 1885, Б. Эрдманъ «Kants Kritizismus in der I und II Aufl. der K. d. r. V.» 1878, его же «Kants Prolegomena herausg. und erläutert» 1878, введеніе (противъ Эмиль Арнольдъ «Kants Prolegomena nicht doppelt redigiert» 1879; срав. къ этому Г. Вайнингеръ «Die Erdmann-Arnoldtsche Kontrovertse въ Philos. Monatsch. т. 16, 1880). Францъ Эргардъ «Kritik der Kantischen Antinomienlehre» 1888. Р. Эйкенъ «Ueber Bilder und Gleichnisse bei Kant» въ Zeitsch für Phil. m. 83, 1883, перепечатано въ статьяхъ по исторіи новой философіи 1886. Ф. Фредериксъ. «Der phänomenale Idealismus Berkleys und Kants» 1871, его-же «Kants Princip der Ethic» 1879. Эд. Гартманъ «Das Ding an sich und seine Beschaffenheit» 1871, во второмъ (1875) и третьемъ (1885) изданіи оза главлено «Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus». К. Геблеръ «Kantiana» въ философскихъ статьяхъ 1869. Альфредъ Гилеръ «Die Psychologie in Kants Ethik» 1891, А. Гэльдеръ «Darstellung der Kantischen Erkenntnistheorie» 1873. I. Якобсонъ «Dię Auffindung des Apriori» 1876, его же «Ueber die Beziehungen zwischen Kategorien nnd Urteilsformen» 1877, В. Коппельманъ «Kants Lehre von analytischen Urtheil» въ Phil. Monatsch т. 21, 1885, его же «Lotzes Stellung zu Kants Kritizismus» въ Zeitsch. f. Phil. т. 88, 1886, его же «Kants Lehre vom Kategorischen Imperativ» 1885, его же «Kant und die Grundlagen der chistlichen Religion» 1890. Э. Лаасъ «Kants Analogien der Erfahrung» 1876, его же «Einige Bemerkungen zur Transzendentalphilosophie» 1884. I. Майнцеръ «Die Kritische Epoche in der Lehre von der Einbildungskraft» 1881. I. Б. Мейеръ «Kants Psychologie» 1870. Э. Паульсенъ «Was uns Kant sein kann» въ «Virteljahrschrift f. wiss. Phil» 1882. Б. Пюньеръ «Die Religionslehre Kants» 1874. Р. Квебикеръ «Kants und Herbarts metaphysische Grundansichten über das Wesen der Seele» 1870. I. Ремке «Физіологія и кантіанство» докладъ въ Эйзенахѣ 1883 Руд. Рейке «Lose Blätter aus Kants Nachlasz» 1889 (о немъ Г. Вайнингеръ въ «Zeitschr. f. Philos». т. 96, 1889). О. Ридель «Die monadologischen Bestimmungen in Kants Lehre vom Dinge an sich.» Кильская диссертація 1884. О. Шнейдеръ «Die psychologiche Entwickelung des Apriori» 1883, его же «Transcendentalpsychologie» 1891. Ф. Штаудингеръ «Die formale Logik Kants» бреславльское премированное сочиненіе 1879. А. Штернъ «Die Beziehungeu Garves zu Kant nebst ungedruckten Briefen» 1884. К. Штумпфъ «Psychologie und Erkenntnistheorie» отчеты баварской академіи наукъ 1891 Г. Тиле «Kants intellectuale Anchauung als Grundbegriff seines Kritizismus» 1876, его же «Die Philosophie Kants nach ihrem systematischen Zusammenhange und ihrer logisch-historischen Entwickelung» I, 1. «Kants vorkritische Naturphilosophie» 1882, 2. «Kants vorkritische Erkenntnistheorie» 1887. Ад. Тренделенбургъ «Ueber eine Lücke in Kants Beweis von der ausschlieszenden Subjektivität des Raumes und

der Zeit» въ третьемъ томѣ историческихъ статей по философіи 1867. Ибер-
горстъ «Kants Lehre von dem Verhältnisse der Kategorien zu der Erfahrung»
1878. Г. Вайнингеръ «Eine Blattversetzung in Kants Prolegomena» въ «Philos.
Monatscsbr.» т. 15. 1879, его же «Zu Kants Wiederlegung des Idealismus» въ
страссбургскихъ статьяхъ 1884. I. Вальтеръ «Zum Gedächtnis Kants» торже-
ственная рѣчь 1881. Т. Веберъ «Zur Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie»
изъ Zeitschr. f. Phil. 1882. В. Виндельбандъ «Ueber die verschiedenen Phasen
der Kantischen Lehre vom Dinge an sich», Virteljahrschr. f. wiss. Philos. 1877;
срав. къ этому § 58 его Исторіи новой философіи. I. Витте «Beiträge zum Ver-
ständnis Kants» 1874, его же «Kantischer Kritizismus gegenüber unkritischem
Dilettantismus» противъ А. Штэра 1885. Вольрабе «Kants Lehre vom Gewissen»
1889. Э. Целлеръ «Ueber das kantische Moralprinzip» 1880. Р. Циммерманъ
«Ueber Kants Wiederlegung des Idealismus von Berkeley» 1871, его же «Ueber
Kants matematisches Vorurtheil und dessen Folgen» 1871.

Популярныя изложенія дали: Фортлаге (въ своихъ «Philos. Vortr.» 1869),
Э. Ластъ «Mehr Licht». Главныя положенія Канта и Шопенгауера 1879, его же
«Die realistische und die idealistische Anschauung entwickelt Kants an Idealität
von Raum und Zeit» 1884. Г. Ромундтъ «Antaeus, neuer Aufbau der Lehre
Kants über Seele, Freiheit und Gott» 1882, его же, «Grundlegung zur Reform der
Philos.» упрощенное и объясненное изложеніе кантовской критики чистаго ра-
зума» 1885, его же «Die Vollendung des Socrates, Kants Grundlegung zur Re-
form der Sittenlehre» 1885, его же «Ein neuer Paulus. Kants Grundlegung zu
einer sichren Lehre von der Religion» 1886, его же «Die drei Fragen Kants»
1887; А. Краузе «Popul. Darst. von Kants Kr. d. r. V.» 1881; К. Лассвитцъ
«Die Legre Kants von der Idealität des Raumes und der Zeit» 1883; Б. Мюнтцъ
«Die Grundlage der Kantischen Erkenntnistheorie» II изд. 1885. Изъ иностран-
цевъ свой вкладъ въ кантовскую литературу внесли Виллеръ, Кузенъ, Ноленъ,
Дедуи, Кэръ, Кантони, Адамсонъ, (нѣмецкій переводъ Шааршмидта 1880), Штир-
манъ, Моррисъ и др. Изъ старѣйшихъ сочиненій упомянемъ словари Шмидта
1788 и Мэллина (въ 6 томахъ) 1797; и слѣд., критику кантовской философіи въ
первомъ томѣ главнаго сочиненія Шопенгауера 1819 и статью Хр. Г. Вейсе «Zu
welchem Sinne hat sich die deutshe Philosophie jetzt wieder an Kant zu orien-
tiren»? 1847.

Менѣе богата приключеніями и измѣненіями, сравнительно съ фи-
лософскимъ развитіемъ Канта *), его внѣшняя жизнь. Родился Кантъ
въ Кенигсбергѣ въ 1724 въ семьѣ сѣдельщика, шотландца по про-
исхожденію. Выросъ и въ домѣ и въ школѣ подъ строгимъ надзо-
ромъ, образованіе онъ получилъ въ мѣстномъ университетѣ, девять
лѣтъ съ 1746 г. состоялъ домашнимъ учителемъ, съ 1755—доцен-
томъ и съ 1770 г. ординарнымъ профессоромъ. Въ теченіи шести

*) Надъ изслѣдованіемъ развитія кантовскаго ученія особенно заслуженно
поработали Паульсенъ (Опытъ исторіи развитія кантовскаго ученія о познаніи,
1875), Б. Эрдманъ, Вайнингеръ и Виндельбандъ. Значительное вліяніе на Канта
имѣли кромѣ Юма и Лейбница—Ньютонъ, Локкъ, Шэфтсбюри, Руссо и Вольфъ.

лѣтъ онъ занималъ кромѣ того должность младшаго библіотекаря. За все это время онъ очень рѣдко выѣзжалъ изъ родного города и ни разу изъ провинціи. Наглядность, которой отличались особенно любимыя лекціи Канта по физической географіи и антропологіи, явилась результатомъ прилежнаго изученія путешествій и необыкновенно тонкой наблюдательной способности, умѣвшей изъ близъ лежащаго черпать богатое познаніе міра и человѣка. Удалившись въ 1797 г. отъ каѳедры, слабый старикъ въ 1804 году окончилъ свою жизнь, опредѣлявшуюся до мельчайшихъ подробностей основными правилами. Въ характерѣ его были щепетильная вѣрность долгу, пунктуальность и любовь къ правдѣ; въ обществѣ Кантъ былъ любезенъ и остроуменъ; какъ мыслитель, онъ принадлежалъ скорѣе къ числу остроумныхъ, чѣмъ глубокомысленныхъ. Въ его объемлющихъ способностяхъ значительнѣйшими были тенденція къ объединенію и способность интуиціи, какъ это доказываетъ „критика способности сужденія"; однако они выступаютъ не въ такой степени, какъ сила строгаго обособленія и тонкаго различенія; если вполнѣ правильно во влеченіи къ посредничеству видятъ существенный признакъ Кантовской философской мысли, то должно въ то же время самое время считать установленнымъ, что синтезу во всякомъ случаѣ предшествовала тщательная аналитическая работа и что послѣдняя весьма сильно дѣйствовала и по окончаніи посредничества. Такимъ образомъ Кантъ былъ энергическимъ представителемъ качественнаго міровоззрѣнія противъ Лейбницевскаго количественнаго, для котораго послѣдній свелъ противоположности (напримѣръ, ощущеніе и мышленіе, чувство и познаніе, добро и зло, обязанность и склонность) къ простымъ различіямъ степени.

Въ началѣ главы указано, какъ въ спорѣ раціоналистической (догматической) и эмпирической (скептической) философіи образовывался новый идеалъ познанія, подъ эгидой котораго Кантъ провелъ реформу философіи. Этотъ идеалъ связываетъ бэконовскій идеалъ расширенія знанія съ картезіанскимъ — его надежности. Расширяютъ знаніе только синтетическія сужденія, аналитическія же являются только объясняющими *). Только апріорныя знанія совершенно на-

*) Всѣ тѣла протяженны — аналитическое сужденіе; всѣ тѣла тяжелы — синтетическое. Первое выясняетъ понятіе субъекта, вызывая въ немъ уже содержащееся, относящееся къ дефиниціи частное представленіе; принципъ его — законъ противорѣчія, не протяженное тѣло — понятіе противорѣчивое. Второе, наоборотъ, выходитъ изъ субъективнаго понятія и придаетъ ему предикатъ, который въ

дежны, абсолютно всеобщи и имѣютъ необходимое значеніе; наобо-
родъ апостеріорныя имѣютъ только субъективное значеніе, лишены
необходимости и обладаютъ въ лучшемъ случаѣ только сравнительной
всеобщностью **). Всѣ аналитическія сужденія апріорны, всѣ эмпири-
ческія или апостеріорныя синтетичны. Между ними лежитъ искомое.
Нѣтъ-ли синтетическихъ сужденій a priori и какъ они возможны?

Въ двухъ наукахъ дѣло идетъ о томъ, какъ возможны, въ
третьей — возможны ли такія сужденія, которыя были бы одновре-
менно и расширяющими, а также всеобщими и необходимыми. Пер-
выя двѣ науки — чистая математика и чистое естествовѣдѣніе; изъ
нихъ первая защищена противъ сомнѣній въ своихъ правахъ оче-
видностью, вторая — всегда возможнымъ подтвержденіемъ опыта;
сверхъ того и одна и другая показываютъ постоянное движеніе впе-
редъ въ развитіи. Всего этого не имѣется въ метафизикѣ, какъ на-
укѣ о сверхчувственномъ, къ ея большой невыгодѣ. Эмпирическое
подкрѣпленіе предполагаемаго познанія неподлежащаго опыту извнѣ
невозможно; недостаетъ ей также и очевидности — и въ такой сте-
пени, что едвали можно найти хоть одно положеніе, въ которомъ
были бы согласны всѣ метафизики, не говоря уже о томъ, что нѣтъ
метафизическаго учебника, отставляющаго въ сторону Эвклида; посто-
яннаго прогресса также метафизика не показываетъ, такъ что по
большей части послѣдующій философъ ниспровергаетъ то, чему
училъ его предшественникъ. Относительно метафизики, которая ко-
нечно дѣйствительна въ качествѣ природнаго задатка, вопросъ идетъ
не только объ основахъ ея права, какъ у двухъ предыдущихъ наукъ,
но и о самомъ правѣ. И математика и физика даютъ синтетическія
сужденія a priori, метафизика точно также, но положенія первыхъ —
неоспоримыя познанія, въ послѣдней же этого нѣтъ. Тамъ подлежитъ
изслѣдованію вопросъ, почему эти науки имѣютъ на это право?
Здѣсь — имѣетъ ли оно право?

немъ еще не мыслится; это опытъ насъ учитъ, что тяжесть связана съ тѣломъ и
ее нельзя отнять отъ тѣла. Почти всѣ математическія положенія синтетичны:
здѣсь, какъ будетъ показано, не опытъ, а чистая интуиція позволяетъ намъ вы-
ходить сверхъ понятія и прилагать ему новый признакъ.

**) Схоластики отмѣчали a priori познанія изъ причинъ (изъ того, что пред-
шествуетъ), а posteriori - познаніе - изъ слѣдствія. Кантъ, по примѣру Лейбница
и Ламберта, пользуется этими терминами для выраженія противоположности:
познаніе изъ разума и опыта. Апріорно сужденіе, полученное безъ помощи опыта;
и при томъ если положеніе, изъ котораго оно выведено, въ свою очередь не за-
виситъ отъ опыта, сужденіе будетъ абсолютно апріорнымъ, въ противномъ слу-
чаѣ относительно апріорнымъ.

Такимъ образомъ главный вопросъ,—какъ возможны синтетическія сужденія a priori?—разлагается на подчиненные вопросы: какъ возможна чистая математика, чистое естествовѣдѣніе, метафизика (и именно метафизика вообще и метафизика, какъ наука)? На первый вопросъ отвѣчаетъ трансцендентальная эстетика (критика чувственности или способности интуиціи), на второй - трансцендентальная аналитика (критика разсудка), на третій - трансцендентальная діалектика (критика „разума“ въ тѣсномъ смыслѣ) и трансцендентальное ученіе о методѣ. Аналитика и діалектика образуютъ двѣ части трансцендентальной логики (критики способности мышленія); эта же послѣдняя вмѣстѣ съ эстетикой составляетъ трансцендентальное „~~элементарное~~ ученіе“ въ противоположность ученію о методѣ. Такимъ подчиняющимъ дѣленіемъ разчленена „критика чистаго разума“, въ „Prolegomena“ же четыре части координированы въ вышеупомянутомъ смыслѣ.

Предвосхитимъ отвѣты. Чистая математика возможна, потому что есть чистыя или апріорныя интуиціи (пространство и время); чистое естествовѣдѣніе или метафизика явленій возможна, потому что существуютъ апріорныя понятія (категоріи) и основныя положенія чистаго разума. Метафизика, какъ мнимая наука о сверхчувственномъ, была возможна въ качествѣ неудачной попытки, такъ какъ существуютъ идеи или понятія разума, выходящія за предѣлы опыта и благодаря имъ кажется, будто есть и объекты, познаваемые посредствомъ ихъ. Метафизика, какъ наука, невозможна, такъ какъ категоріи могутъ быть примѣнены только внутри опыта, мыслимые же идеями предметы чувственно не существуютъ и все приписываемое имъ познаніе запутывается въ неразрѣшимыхъ противорѣчіяхъ (антиноміяхъ). Наоборотъ возможна и необходима наука, которая учила бы насъ правильному употребленію категорій, которыя можно отнести только къ явленіямъ, и идей, примѣнимыхъ только къ нашему познанію вещей (и нашей волѣ), и установила было первоначало и границы нашего познанія; это — трансцендентальная философія. Относительно метафизики (познаніе изъ чистаго разума) поэтому результатъ получается: отрицаніе трансцендентной (превышающей опытъ), признаніе и построеніе имманентной (держащейся въ предѣлахъ возможнаго опыта) метафизики. Она не возможна, какъ метафизика вещей въ себѣ, но возможна, какъ метафизика природы (сущности явленій) и метафизика познанія (критика разума).

Интересъ разума не исчерпывается однако еще вопросомъ, „что мы можемъ знать“, но обнимаетъ еще два дальнѣйшихъ вопроса:

„что мы должны дѣлать“ и „на что мы можемъ надѣяться“? Такимъ образомъ къ метафизикѣ природы присоединяется метафизика нравовъ и къ критикѣ теоретическаго разума,—критика разума практическаго или воли вмѣстѣ съ критикой религіозной вѣры. Ибо хотя и нужно отказаться отъ знанія сверхчувственнаго, однако для практическихъ соображеній не является недостаточнымъ хотя бы относительно надежное убѣжденіе въ Божествѣ, свободѣ и безсмертіи.

Перенесши вопросъ о возможности синтетическихъ сужденій a priori отъ познанія природы къ познанію нашихъ обязанностей, Кантъ въ третьихъ установляетъ его для нашего сужденія о субъективной и объективной цѣлесообразности вещей или о ихъ красотѣ и совершенствѣ и присоединяетъ къ критикѣ разсудка и воли критику способности эстетическаго и телеологическаго сужденія.

Такимъ образомъ кантовская философія распадается на теоретическую, практическую (включая сюда религіозную) и эстетико-теологическую части.

Прежде чѣмъ мы перейдемъ къ изложенію первой, не лишними будутъ нѣсколько замѣчаній о томъ, что Кантъ предпосылаетъ своей философской работѣ, и о методѣ, которому онъ при ней слѣдуетъ.

Предпосылки частью психологическаго характера, частью формально и транцендентально-логическаго (таковы классификація формъ сужденія и заключенія, двойственное дѣленіе сужденій), частью метафизическаго характера (таковы вещи въ себѣ). Первыя Кантъ заимствуетъ изъ психологіи своего времени и, комбинируя Вольфовское дѣленіе душевныхъ способностей съ дѣленіемъ Тетенса, получаетъ шесть способностей: низшую (чувственную) и высшую (духовную) способности познанія, чувство, стремленіе; или чувственность (способность воспринимать представленія такъ, какъ внѣшніе предметы), разсудокъ (способность самостоятельно вызывать представленія и связывать ихъ); далѣе идутъ чувственное ощущеніе удовольствія и неудовольствія, вкусъ, желаніе, воля. Разсудокъ въ болѣе широкомъ смыслѣ, равняющійся высшей способности познанія, распадается далѣе на разсудокъ въ болѣе узкомъ смыслѣ (способность понятій), способность сужденія и разумъ (способность заключенія). Изъ нихъ первый даетъ законы способности познанія, значитъ природѣ, вторая—вкусу и третій—волѣ.

Важнѣйшее изъ основныхъ положеній касается отношенія, сущности и задачи обѣихъ способностей познанія. Онѣ отличаются не въ степеняхъ, не большей или меньшей отчетливостью, такъ какъ нѣтъ

отчетливыхъ чувственныхъ представленій и неотчетливыхъ интеллектуальныхъ, различіе это специфическое: чувственное познаніе есть способность интуицій, разсудокъ—способность понятій. Интуиціи—отдѣльныя, понятія — всеобщія представленія; первыя относятся къ своему предмету непосредственно, вторыя — посредственно, — черезъ посредство другихъ представленій. При интуиціи духъ относится рецептивно; при понятіи самопроизвольно. „Интуиціями предметы даются намъ, понятіями они мыслятся". Изъ этого слѣдуетъ, что ни одна изъ обѣихъ способностей недостаточна сама по себѣ для пріобрѣтенія познаній, такъ какъ познаваніе равняется объективному мышленію, опредѣленію предметовъ, объединяющему сопоставленію или переработкѣ даннаго многообразія, формъ вещества. Эмпирики и раціоналисты ошибались на счетъ необходимости взаимовоздѣйствія чувства и разума: чувство даетъ многообразный матеріалъ, который само по себѣ оно не въ состояніи привести въ порядокъ, разсудокъ же только общая форма, не могущая сама по себѣ дать никакого содержанія. „Интуиціи безъ понятій слѣпы (безформенны, неразумны), понятія безъ интуицій пусты (безсодержательны)". Тамъ недостаетъ формы и порядка, здѣсь подлежащаго оформленію матеріала. Обѣ способности связаны другъ съ другомъ, только изъ ихъ соединенія проистекаетъ познаніе.

Извѣстное оформленіе происходитъ впрочемъ уже въ предѣлахъ чувства, такъ какъ хаосъ ощущеній разчленяется на „формы интуиціи", пространство и время, изначала принадлежащія воспринимающему субъекту. Однако ихъ недостаточно, безъ перехода въ разумъ, для произведенія науки. Въ виду апріорности времени и пространства, безъ вреда для ихъ интуитивности (они непосредственныя отдѣльныя представленія), можно отнести чистое чувственное познаніе къ верховной способности и говорить объ интуитивномъ разумѣ.

Формы интуиціи и мышленія происходятъ внутри, лежатъ уже въ душѣ a priori, однако не какъ готовыя представленія. Это функціи, необходимыя дѣйствія души, для совершенія которыхъ душа хотя и нуждается въ возбужденіи извнѣ, отъ ощущеній, однако производитъ ихъ по этому возбужденію самостоятельно. Внѣшній импульсъ даетъ ей только случай для произведеній, основа и законъ которыхъ лежатъ ея въ собственной природѣ. Въ этомъ смыслѣ Кантъ называетъ ихъ „первоначальными" и во введеніи къ критикѣ чистаго разума объясняетъ, что хотя безъ сомнѣнія „всѣ наши познанія начинаются *съ* опытомъ (чувственными впечатлѣніями), но однако не

всѣ *изъ* него происходятъ". Представленіе или познаніе a priori *) не обозначаетъ, что оно предшествуетъ опыту по времени; это значитъ, что оно (опуская вышеупомянутое, только дающее поводъ, а не воздѣйствующее возбужденіе впечатлѣніями) совершенно независимо отъ опыта, не почерпнуто изъ него.

Матеріалъ интуиціи и мышленія дается душѣ и воспринимается ею; онъ происходитъ вслѣдствіе воздѣйствія предметовъ на чувства и всегда эмпириченъ. Интуиція—единственный органъ для дѣйствительности, въ ощущеніи всегда проявляется непосредственное присутствіе реальнаго объекта, какъ причины ощущенія. Одинъ изъ рецензентовъ поставилъ на одну ступень трансцендентальный идеализмъ Канта съ эмпирическимъ Беркли, отрицающимъ существованіе внѣшняго міра; тогда Кантъ настоятельно удостовѣрилъ, что ему никогда и въ голову не приходило отрицать реальность внѣшнихъ вещей. Превративши существованіе дѣйствительныхъ, воздѣйствующихъ на чувства вещей изъ основной подкладки изслѣдованія въ предметъ его, Кантъ старался подкрѣпить доказательствами это положеніе, взятое первоначально у реализма донаучнаго сознанія; конечно это ему не удалось въ удовлетворительномъ видѣ *).

На базисѣ нераздѣльности чувства и разсудка идеалъ познанія, заключающійся въ достиженіи расширенія знанія путемъ апріорныхъ средствъ (стр. 272), испытываетъ замѣчательное дополненіе,—именно пріобрѣтенный такимъ образомъ синтезъ разума долженъ быть познаніемъ реальнаго или найти себѣ примѣненіе къ матеріалу интуиціи. Къ вопросу, „какъ возможны синтетическія сужденія a priori,“ присоединяется другой, „какъ они могутъ имѣть объективное значеніе или получить примѣненіе къ предметамъ опыта“? Основное положеніе для доказательства ихъ значенія гласитъ: они потому примѣнимы къ предметамъ опыта, что они безъ опыта и невозможны, такъ какъ они являются условіями опыта; это положеніе, какъ критерій апріорности (строгой всеобщности и необходимости), принадлежитъ къ предпосылкамъ критической теоріи познанія **).

*) Апріорное и чистое представленіе (понятіе, интуиція) равнозначущи, наоборотъ различіе выступаетъ при сужденіи. Сужденіе апріорно въ томъ случаѣ, если связываніе происходитъ независимо отъ опыта — все равно, апріорны или нѣтъ связываемыя понятія; въ первомъ случаѣ апріорное сужденіе чистое (не смѣшано ни съ чѣмъ эмпирическимъ), во второмъ—смѣшанное.

*) Задача доказать бытіе вещей въ себѣ превращается у него подъ руками въ другую,—доказать существованіе внѣшнихъ явленій. Что «видимые предметы реальны, какъ представленія»—этого никогда Беркли не оспаривалъ.

**) Срав. Вайнингеръ «Комментарій» I, стр. 425—430.

Изслѣдуя условія опыта, критика приходитъ къ методу, который она сама отмѣчаетъ, какъ трансцендентальный. До сихъ поръ повсюду, гдѣ примѣнялся метафизическій методъ, объектомъ являлось сверхчувственное; наоборотъ, гдѣ познаніе становилось предметомъ изслѣдованія, послѣднее производилось по эмпирическому, психологическому методу. Кантъ могъ чувствовать себя творцомъ теоріи познанія, потому что указывалъ ей трансцендентальную точку зрѣнія. Познаніе есть предметъ опыта, но опытъ не его условіе. Для того, чтобы объяснить познаніе, не достаточно только описать его психологически, нужно обосновать новую науку познанія изъ основныхъ положеній, изъ чистаго разума. Что лежитъ по ту сторону опыта, недоступно нашему знанію, что же по сю сторону, еще не изслѣдовано, но подлежитъ изслѣдованію, достойно послѣдняго и это послѣднее настоятельно нужно. Критика воспрещаетъ трансцендентное (превышающее опытъ) употребленіе разума, но она позволяетъ, требуетъ и сама принимаетъ трансцендентальное *) употребленіе разума, объясняющее объектъ опыта, познаніе, изъ своихъ, не эмпирически данныхъ условій.

Между эмпирическимъ результатомъ критики разума (ограниченіе познанія предметами опыта) и раціоналистическимъ (метафизически, а не эмпирически обоснованнымъ) доказательствомъ, какъ кажется существуетъ противорѣчіе и въ дѣйствительности имѣется противоположность. Кантъ доказываетъ метафизическимъ путемъ, что не можетъ быть никакой метафизики. Противорѣчіе разрѣшается оговореннымъ различіемъ между двумя сторонами опыта. Запрещается та метафизика, которая съ объективной стороны перепрыгиваетъ область опыта, наоборотъ позволительно и необходимо то чистое познаніе разума, которое развиваетъ изъ принциповъ заложенныя въ субъектѣ основы опытнаго знанія. Однако въ школѣ Канта связныя составныя части — эмпирическій выводъ и трансцендентальный или метафизическій, собственно профизическій методъ — были разчленены и одна насчетъ другой возвышены и развиты далѣе. Эмпирики держались за выводъ, ослабляя или совершенно не признавая раціонализмъ метода:

*) Трансцендентальнымъ Кантъ обозначаетъ познаніе (нахожденіе выводовъ) a priori и его отношенія къ предметамъ опыта. Къ сожалѣнію, онъ часто пользуется тѣмъ же словомъ не только для обозначенія a priori, но и какъ синонимомъ трансцендентнаго. Во всѣхъ трехъ случаяхъ эмпирически является противоположность, именно: эмпирически-психологическое изслѣдованіе наблюденіемъ въ отличіе отъ теоріи познанія изъ принциповъ, эмпирическій первоисточникъ въ отличіе отъ первоисточника изъ чистаго разума, эмпирическое употребленіе въ отличіе отъ примѣненія выше границъ опыта.

a priori, говоритъ Фризъ, найдены не апріорнымъ, а апостеріорнымъ путемъ и иначе они не могутъ быть найдены. Конструктивные мыслители, Фихте и его наслѣдники, усвоиваютъ и продолжаютъ метафизическій методъ, отклоняя эмпирическіе результаты; взглядъ Фихте идетъ къ системѣ необходимыхъ, безсознательныхъ дѣйствій разума, къ числу которыхъ онъ, отбрасывая вещи въ себѣ, причисляетъ и ощущеніе; по Шеллингу природа сама — a priori, условіе сознанія. И между нынѣшними учеными продолжается раздвоеніе между конечнымъ выводомъ и обоснованіемъ; многіе изъ нихъ, держась собственно исходнаго пункта Канта, признаютъ метафизику познанія и явленій (имманентный раціонализмъ) единственно правильной; раздвоеніе это впрочемъ выражается въ измѣненной формѣ — какъ споръ о томъ, въ чемъ заключается главная цѣль критики: въ ограниченіи ли познанія возможнымъ опытомъ или въ утвержденіи апріорныхъ элементовъ.

I. Теорія познанія.

1. Чистыя интуиціи (трансцендентальная эстетика).

Первая часть критики разума, трансцендентальная эстетика, излагаетъ, что пространство и время не что либо само по себѣ существующее, не реальныя сущности, не свойства или отношенія, принадлежащія къ вещамъ въ себѣ, хотя бы безъ наличности интуиціи; наоборотъ это только формы нашей интуиціи и имѣютъ свою основу въ субъективныхъ качествахъ нашего человѣческаго духа. Если мы отдѣлимъ отъ чувственной интуиціи все, что приноситъ въ нее разумъ своими понятіями, а также все, относящееся къ ощущенію, то все-таки останутся двѣ упомянутыя формы интуиціи, которыя слѣдуетъ назвать чистыми интуиціями, такъ какъ ихъ можно разсматривать обособленно отъ всякаго ощущенія. Какъ субъективныя (лежащія въ природѣ субъекта) условія, при которыхъ только что либо можетъ стать предметомъ интуиціи, онѣ предшествуютъ всѣмъ эмпирическимъ интуиціямъ и суть a priori.

Пространство и время вовсе не субстанціальные, заключающіе въ себѣ всю дѣйствительность сосуды и не приспособленія, связанныя съ вещами въ себѣ, а только формы интуиціи. Всѣ наши представленія по своему происхожденію либо чистыя, либо эмпирическія, по виду — либо интуиціи, либо понятія. Кантъ даетъ четыре доказательства того,

что пространство и время не эмпиричны и не понятія, а чистыя интуиціи. 1) Время не эмпирическое понятіе, которое можно вывести изъ опыта. Одновременность или послѣдовательность явленій, т. е. ихъ бытіе въ одно или различное время, откуда, какъ многіе думаютъ, отвлекается представленіе времени, предполагаетъ уже время: послѣдовательное и одновременное существованіе возможны только во времени. Равнымъ образомъ пространство не отвлекается отъ эмпирическихъ отношеній пространства внѣшнихъ явленій, отъ ихъ бытія внѣ или подлѣ другъ друга или въ различныхъ мѣстахъ, такъ какъ я не могу представить рядомъ ничего, что не было бы въ пространствѣ. Такимъ образомъ не опытъ дѣлаетъ возможнымъ пространство и время, а пространство и время дѣлаютъ возможнымъ опытъ,—первое внѣшній, второе внутренній. Они — предпосылки воспріятій, а не абстрактные выводы изъ нихъ. 2) Время есть необходимое представленіе a priori. Мысленно можно изъ него извлечь всѣ явленія, само только время при обозрѣніи явленій вообще устранено быть не можетъ: можно мыслить время безъ явленій, но не эти послѣднія безъ времени. Тоже самое значеніе имѣетъ пространство относительно внѣшнихъ предметовъ. Обое они суть условія возможности явленій. 3) Время не дискурсивное или всеобщее понятіе, такъ какъ есть одно только время. Различныя времена не предшествуютъ единому времени, какъ его составные части, изъ которыхъ оно связывается, но являются только его ограниченіями; часть возможна только благодаря цѣлому. Равнымъ образомъ и многія пространства суть только части единаго пространства и только въ немъ могутъ быть мыслимы. Представленіе же, которое можетъ быть дано единичнымъ предметомъ, есть только отдѣльное представленіе или интуиція; при единичности пространства и времени такимъ образомъ представленіе ихъ равняется интуиціи. Апріорная непосредственная интуиція пространства нѣчто совершенно иное, чѣмъ эмпирическое общее понятіе пространственности, отвлеченное отъ различныхъ пространствъ. 4) Опредѣленная величина времени происходитъ путемъ ограниченія единаго, лежащаго въ основѣ времени. Поэтому это первоначальное время должно быть неограниченнымъ или безконечнымъ и представленіе его можетъ быть только интуиціей, а не понятіемъ. Время содержитъ безконечное множество представленій (его частей, временъ), а этого никогда не случается при родовомъ понятіи, которое хотя и содержится въ безконечномъ множествѣ представленій (одноименныхъ индивидуумовъ), какъ частичное представленіе, но оно ихъ обхватываетъ ниже себя, а

не содержитъ въ себѣ. Общее понятіе лошади, какъ общій признакъ, содержится въ каждомъ отдѣльномъ представленіи лошади, общее понятіе справедливости содержится въ каждомъ представленіи отдѣльнаго справедливаге поступка; время же не содержится въ своихъ отдѣльныхъ частяхъ, но онѣ въ немъ заключаются. Точно также отношеніе безконечнаго пространства къ конечнымъ пространствамъ не логическое—понятія къ своимъ экземплярамъ, а интуитивное — неограниченнаго цѣлаго къ своимъ ограниченнымъ частямъ.

Въ качествѣ пятаго доказательства интуитивности пространства *Prolegomena* пользуются построеніемъ, выставленнымъ уже въ статьѣ о первомъ основаніи для различенія странъ въ пространствѣ. Есть пространственныя различія, которыя обнимаются не разумомъ, а только интуиціей: таковы различія праваго и лѣваго, вверху и внизу, впереди и сзади. Нельзя привести никакихъ логическихъ признаковъ, по которымъ каждый предметъ различался бы отъ своего изображенія въ зеркалѣ или правое ухо отъ лѣваго. Совершенное описаніе правой руки во всѣхъ подробностяхъ (качество, пропорціональность положенія частей, величина цѣлаго) имѣетъ значеніе также и для лѣвой; однако вопреки полному равенству обѣ руки не совпадаютъ, перчатка съ одной руки не годится на другую. Это различіе направленія, получающее смыслъ только изъ опредѣленнаго исходнаго пункта, и невозможность совпаденія предмета (правая рука) съ его отраженіемъ въ зеркалѣ (лѣвая рука) могутъ быть поняты только интуиціей, ихъ должно видѣть и чувствовать и нельзя выяснить понятіемъ; поэтому невозможно пространство привнести существу, лишенному интуиціи.

Такимъ образомъ „метафизическое" выясненіе пространства и времени имѣло своей цѣлью доказать не эмпирическій и не дискурсивный ихъ характеръ, слѣдовательно ихъ апріорность и интуитивность; къ этому Кантъ присоединяетъ въ „трансцендентальномъ" выясненіи доводъ, что только такое объясненіе пространства и времени дѣлаетъ понятнымъ, какъ изъ нихъ проистекаютъ синтетическія познанія a priori. Математическія положенія таковы: синтетическій характеръ геометрическихъ познаній объясняется интуитивностью пространства, ихъ неопровержимость—его апріорностью и ихъ объективная реальность или примѣнимость къ эмпирическимъ предметамъ — тѣмъ, что пространство является условіемъ (внѣшняго) воспріятія. Тоже самое имѣетъ значеніе въ ариѳметикѣ относительно времени.

Если бы пространство было простымъ понятіемъ, то изъ него

нельзя бы было извлечь никакого положенія, выходящаго за предѣлы понятія и расширяющаго наши познанія его свойствъ. Возможность расширенія или синтеза въ математикѣ основывается на томъ, что понятія пространства во всякое время могутъ быть представлены или конструированы въ интуиціи. Геометрическое положеніе, что въ трехугольникѣ сумма двухъ угловъ больше третьяго, выведено изъ интуиціи послѣ того, какъ трехугольникъ былъ нарисованъ въ воображеніи или на доскѣ. Здѣсь предметъ данъ познаніемъ, а не раньше его. Если бы пространство и время были эмпирическими представленіями, то полученнымъ изъ нихъ познаніямъ не доставало бы необходимости, которою они какъ разъ отличаются. Въ то время, какъ опытъ насъ учитъ тому, что то-то существуетъ такъ-то, а не тому, что оно иначе быть не можетъ, — аксіомы (пространство имѣетъ только три измѣренія, время только одно, между двумя точками возможна только одна прямая линія) да и всѣ положенія математики строго всеобщи и неопровержимо достовѣрны; мы совершенно освобождены отъ труда измѣрять всѣ трехугольники въ мірѣ, что бы узнать, у всѣхъ ли ихъ сумма угловъ равна двумъ прямымъ; при этомъ намъ нѣтъ никакой надобности, какъ при сужденіяхъ опыта, прибавлять ограниченія: поскольку до сихъ поръ извѣстно, изъ этого правила нѣтъ исключенія. Апріорность является реальной причиной строгой необходимости, эта послѣдняя — основой познанія. Такъ какъ необходимость геометрическаго сужденія выясняется только идеальностью пространства, то эта теорія несомнѣнно достовѣрна, а не только вѣроятная гипотеза. Наконецъ значеніе математическихъ основныхъ положеній для всѣхъ предметовъ воспріятія основывается на томъ, что это тѣже самыя правила, при которыхъ только и возможенъ для насъ опытъ. Нужно къ этому еще прибавить, что понятія измѣненія и движенія (перемѣна мѣста) возможны только благодаря представленію времени и въ этомъ представленіи. Ни одно понятіе не могло бы сдѣлать понятнымъ возможность измѣненія, т. е. связи противоположныхъ предикатовъ въ одной и той же вещи, интуиціи же послѣдовательности это легко удается.

За доказательствами слѣдуютъ выводы изъ доказаннаго и объясненія. 1) Пространство есть форма внѣшняго, время—внутренняго чувства. Внѣшними чувствами намъ даются предметы, внутреннимъ же — наши внутреннія состоянія. Однако всѣ представленія, имѣютъ ли они своимъ предметомъ внѣшнюю вещь или не имѣютъ, сами по себѣ, какъ опредѣленія духа, относятся къ внутреннему состоянію; поэтому время является формальнымъ условіемъ всѣхъ вообще явленій — непосредственно внутреннихъ (душевныхъ), а черезъ нихъ посредственно и внѣшнихъ. 2) Значеніе апріорно-познаваемыхъ отношеній пространства и времени обезпечено для всѣхъ предметовъ возможнаго опыта, но также ими и ограничено: они имѣютъ значеніе для всѣхъ явленій (для всѣхъ вещей, какія только могутъ быть даны нашимъ чувствамъ), но только для нихъ, а не для вещей, какъ онѣ существуютъ сами въ себѣ. Они имѣютъ „эмпирическую реальность, но также и трансцендентальную идеальность“. Всѣ вещи, какъ внѣшнія явленія, находятся въ пространствѣ другъ подлѣ друга, всѣ явленія находятся во времени и необходимо стоятъ въ отношеніяхъ времени; въ разсужденіи всѣхъ вещей, которыя и поскольку онѣ могутъ быть у насъ въ опытѣ, — время и пространство объективны и слѣдовательно эмпиричны. Но абсолютной реальности они не имѣютъ, такъ какъ по отвлеченіи отъ нашей чувственной интуиціи обое исчезаютъ, они ничто внѣ субъекта (NB — трансцендентальнаго, объ этомъ ниже). Мы можемъ говорить о пространствѣ и о протяженныхъ, подвижныхъ, измѣнчивыхъ вещахъ только съ точки зрѣнія человѣка; объ интуиціяхъ же другихъ мыслящихъ существъ мы знать не можемъ, связаны ли онѣ съ тѣми же условіями, которыя опредѣляютъ наши интуиціи и имѣютъ для насъ всеобщее значеніе. 3) Ничто, воспринимаемое въ пространствѣ, не есть вещь въ себѣ. То, что мы называемъ внѣшними предметами, не что иное, какъ простыя представленія нашихъ чувствъ; истинный ихъ коррелятъ, вещь въ себѣ, не можетъ быть познана какимъ бы то ни было глубокимъ проникновеніемъ въ явленіе; свойства, принадлежащія вещамъ въ себѣ, никогда не могутъ быть даны нашими чувствами. Также и все, воспринимаемое интуиціей во времени, не вещь въ себѣ, — слѣдовательно, мы воспринимаемъ также самихъ себя только, какъ мы себѣ кажемся, а не какъ есть на самомъ дѣлѣ.

Только эмпирическая реальность пространства и времени, ограниченіе ихъ значенія только явленіями оставляютъ неприкосновенной надежность познанія опыта, такъ какъ они одинаково достовѣрны, связываются ли эти формы необходимо съ вещами въ себѣ или только съ нашими интуиціями вещей. Наоборотъ утвержденіе ихъ абсолютной реальности запутываетъ во множество несообразностей (именно принуждаетъ къ принятію двухъ безконечныхъ не-вещей, которыя существуютъ, не будучи чѣмъ либо реальнымъ, а только обнимая въ себѣ все дѣйствительное, и отъ одной изъ нихъ должно быть зависимымъ наше существованіе); въ виду

этихъ несообразностей является понятнымъ и происхожденіе такихъ странныхъ взглядовъ, какъ идеализмъ Беркли. Критическая теорія пространства и времени такъ мало идентична или родственна съ теоріей Беркли, что именно она даетъ наилучшую и единственную защиту противъ послѣдней. Кто придаетъ абсолютную или трансцендентальную реальность этимъ формамъ, тотъ не можетъ обойтись безъ того, чтобы превратить въ призракъ все, въ томъ числѣ и наше собственное существованіе. Философъ-критикъ слишкомъ далекъ отъ того, чтобы низводить тѣла до простыхъ призраковъ: внѣшнія явленія для него также дѣйствительны, какъ и внутреннія, дѣйствительны конечно только, какъ явленія, какъ (возможныя) представленія.

Явленіе не призракъ. Трансцендентальное различіе между явленіемъ и бытіемъ въ себѣ не можетъ быть смѣшано съ явленіями, употребительными въ обыденной жизни и въ физикѣ; по нимъ радуга только явленіе (лучше — призракъ), вызывающій же этотъ призракъ солнечный дождь называется вещью въ себѣ, какъ то, что во всеобщемъ опытѣ, при всѣхъ возможныхъ положеніяхъ къ чувству, опредѣляется въ интуиціи именно такъ, а не иначе, другими словами, что существенно связано съ интуиціей предмета и вообще имѣетъ значеніе для каждаго человѣческаго чувства (въ противоположность тому, что привходитъ къ нему только случайно и имѣетъ значеніе только для особаго состоянія или организаціи того или иного чувства). Точно также предметъ съ увеличеніемъ разстоянія кажется все меньше, тогда какъ самъ въ себѣ онъ одинаково великъ и такимъ остается. Это совершенно правильно и въ эмпирическомъ или физическомъ значеніи бытія въ себѣ; въ трансцендентальномъ же — и капли дождя съ ихъ видомъ и величиной въ свою очередь только явленіе, бытіе котораго въ себѣ остается для насъ совершенно неизвѣстнымъ. Далѣе Кантъ не желаетъ поставить на одну линію субъективность формъ интуиціи съ субъективностью ощущеній и видѣть первую объясняемой второю, хотя признаетъ послѣднюю, какъ уже прочно установленную. Ощущенія цвѣта, звука и теплоты сходятся съ представленіемъ пространства въ томъ, что они относятся только къ субъективному свойству рода чувства и къ объектамъ прилагаются только въ отношеніи къ нашему чувству. Но большое отличіе между ими обоими заключается въ томъ, что эти чувственныя качества могутъ быть различны у различныхъ людей (цвѣтъ розы можетъ казаться каждому глазу инымъ) или лишены согласованія въ каждомъ человѣческомъ чувствѣ; далѣе, что они не апріорны въ одномъ и томъ же строгомъ смыслѣ и вмѣстѣ съ тѣмъ не даютъ ни какого познанія предметовъ возможнаго опыта, независимыхъ отъ воспріятія; наконецъ, что они связаны съ явленіемъ только какъ случайно присоединенныя слѣдствія особой организаціи, — въ то время какъ пространство въ качествѣ условія внѣшнихъ объектовъ необходимо относится къ явленію или его интуиціи. Только благодаря пространству возможно, чтобы вещи для насъ стали внѣшними предметами. Субъективность ощущенія индивидуальна, субъективность же пространства и времени всеобще-человѣческая; первая — эмпирическая, индивидуальная и случайная, вторая же апріорна и необходима. Не ощущеніе, а только пространство есть *conditio sine qua non* внѣшней интуиціи. Пространство и время суть единственные апріорные элементы чувственнаго познанія, всѣ же остальныя чувственныя понятія, даже движеніе и измѣненіе, предполагаютъ воспріятіе; движеніе въ пространствѣ и послѣдовательность качествъ существующаго суть эмпирическія даты.

Въ подкрѣпленіе теоріи, что всѣ чувственные объекты только явленія, выставляется то обстоятельство, что ничто (исключая волю и чувства, которыя не познанія) не дается намъ чувствами, какъ представленія отношенія, а простыми отношеніями вещь въ себѣ не познается. Явленіе есть совокупность простыхъ отношеній. Относительно тѣла мы знаемъ протяженіе, движеніе и законы движенія или силы (притяженіе, отталкиваніе, непроницаемость), но все это только отношенія вещи къ чему то, отъ нея отличному, — слѣдовательно внѣшнія отношенія. — Гдѣ же внутреннее, лежащее въ основѣ этого внѣшняго и принадлежащее объекту въ себѣ? Въ явленіи никакъ нельзя его постичь, и до какихъ поръ не идетъ наблюденіе и разчлененіе природы (задача неограниченныхъ предѣловъ), оно находитъ только части пространства, которое занимаетъ матерія, и слѣдствія, которыя она вызываетъ, — слѣдовательно только сравнительно внутреннее, которое само въ свою очередь состоитъ изъ внѣшнихъ отношеній. Собственно внутреннее матеріи есть только одна мечта и, если жалоба на то, что внутренность вещей отъ насъ скрыта, должна означать, что мы не понимаемъ того, что такое могутъ быть являющіяся вещи въ себѣ, — то эта жалоба не разумна, такъ какъ она требуетъ возможности интуиціи безъ чувствъ, требуетъ, чтобы мы не были людьми. Нельзя отвѣтить на трансцендентныя вопросы о вещахъ въ себѣ; вѣдь и самихъ себя мы знаемъ только, какъ явленія, а явленіе состоитъ въ простомъ отношеніи чего-то къ чувствамъ.

Нѣтъ никакого сомнѣнія въ соотвѣтствіи явленія чему то, что воздѣйствуетъ на наши чувства и такимъ образомъ возбуждаетъ въ насъ ощущеніе и вмѣстѣ съ тѣмъ явленіе. Уже самое слово и понятіе „явленія" свидѣтельствуетъ объ отношеніи къ чему-то, что не есть явленіе, къ независимому отъ чувствъ предмету. Что это такое можетъ быть, остается для насъ неизвѣстнымъ, такъ какъ познаніе невозможно безъ интуиціи. Вещи въ себѣ непознаваемы. Равнымъ образомъ (вообще совершенно пустая) идея трансцендентальнаго предмета, какъ неопредѣленнаго чего-то = x, лежащаго въ основѣ явленій, не только допустима, но и неизбѣжна, какъ опредѣляющее понятіе для ограниченія притязаній чувствъ, именно доступнымъ для нихъ пространствомъ явленій.

Взглядъ Канта не достаточно выражается выводомъ: „пространство и время суть простыя представленія, представленія существуютъ въ насъ, слѣдовательно пространство и время вмѣстѣ съ заключающимися въ нихъ явленіями и тѣла со своими силами и движеніями заключаются въ насъ"; на это Кантъ съ полнымъ правомъ могъ возразить, что по его мнѣнію всѣ тѣла, какъ явленія, находятся въ другихъ мѣстахъ пространства, а не въ томъ, которое мы сами себѣ указываемъ, слѣдовательно внѣ насъ; далѣе, что пространство есть форма внѣшней интуиціи и благодаря ему для насъ изъ ощущеній происходятъ внѣшніе предметы; наконецъ, что совершенно ничего неизвѣстно о воздѣйствующихъ въ насъ вещахъ въ себѣ, въ насъ ли онѣ или внѣ насъ.

У Канта и именно въ первомъ изданіи главнаго его сочиненія находятся ясные наросты радикальнаго идеализма, сомнѣвающагося или отрицающаго не только познаваемость, но и существованіе предметовъ внѣ субъекта и его представленій и низводящаго вещь въ себѣ до простой идеи въ насъ или совершенно ее отрицающаго; это легко доказать буквальными его выраженіями; напримѣръ, „представленіе предмета, какъ вещи вообще, не только недостаточно, но и... противорѣчаще самому себѣ независимо отъ эмпирическихъ условій". Однако относящіеся сюда обороты обозначаютъ только кратковременное наклоненіе къ этой основной точкѣ, а не связующее ея признаніе, они преодолѣваются такими, въ которыхъ идеализмъ отклоняется болѣе или менѣе энергично. По Канту существованіе внѣ представленій индивидуума двойственно: 1) неизвѣстныя вещи въ себѣ съ ихъ проблематическими свойствами, какъ основа явленія; 2) явленія „сами" съ ихъ познаваемыми имманентными

законами и ихъ пространственно-временными отношеніями, какъ возможныя представленія. Если я мысленно отвлекаю отъ розы мой взглядъ, то исчезаетъ и ея красный цвѣтъ, такъ какъ этотъ предикатъ присоединяется къ ней лишь постольку, поскольку она дѣйствуетъ въ свѣтѣ на мой зрительный аппаратъ. Что же остается? Естественно та вещь въ себѣ, которая, являясь мнѣ, вызываетъ интуицію розы. Но остается еще болѣе: явленіе розы съ ея величиной, наружностью и движеніемъ по вѣтру, — все это предикаты, которые должно приложить къ самому явленію, какъ предмету моего представленія. Если бы опредѣленная въ пространствѣ и времени роза исчезала вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ я пересталъ смотрѣть на нее, то она не могла бы, не будучи въ интуиціи субъекта, воспринимать и производить дѣйствіе во времени и пространствѣ: не могла бы терять отъ вѣтра листья и осыпать ими почву. Воспріятіе и мышленіе поучаютъ насъ не только тѣмъ событіямъ, при которыхъ я былъ свидѣтелемъ, но и такимъ, которыя произошли и происходятъ въ мое отсутствіе. Событіе обезлиственія розы, какъ явленіе, дѣйствительно имѣло мѣсто и становится реальнымъ не потому, что я его представляю, заключаю о немъ. Вещи и событія міра явленій существуютъ одинаково и до и послѣ моего воспріятія, они — нѣчто отличное отъ моего субъективнаго моментнаго представленія. Пространство же и время, въ которыхъ они существуютъ и происходятъ, даетъ имъ не интуиція отдѣльнаго индивидуума, а сверхъиндивидуальное трансцендентальное сознаніе или человѣческій родовой разумъ. Такимъ образомъ явленіе стоитъ между его объективной причиной—абсолютной вещью въ себѣ, и субъектомъ, общимъ продуктомъ котораго оно является, — оно занимаетъ между ними средину, какъ относительная вещь въ себѣ, какъ самостоятельная сравнительно со случайнымъ и измѣнчивымъ представленіемъ отдѣльнаго субъекта, по своей формѣ зависимая отъ трансцендентальнаго субъекта, намъ однимъ доступная, но для насъ имѣющая полное значеніе дѣйствительность. Міръ явленій не случаенъ и индивидуаленъ, но необходимъ для всякаго организованнаго подобно намъ существа, — феноменъ человѣчества. Мои представленія не сами явленія, а только образы и знаки, помощью которыхъ я познаю явленія, т. е. реальныя вещи, какъ онѣ существуютъ для меня и для каждаго другого человѣка (а не въ себѣ). Реальность явленій состоитъ въ томъ, что они могутъ быть воспріяты человѣкомъ, объективное же значеніе моего познанія ихъ заключается въ томъ, что каждый человѣкъ долженъ согласиться съ нимъ. За-

коны, предписываемые разсудкомъ природы (не отдѣльнаго человѣка), имѣютъ значеніе для явленій, такъ какъ они имѣютъ значеніе для всякаго человѣка. Объективность равняется всеобщему значенію. Хотя воспринятый и познанный нами міръ явленій выглядитъ и совсѣмъ иначе, чѣмъ вещи въ себѣ, однако это не даетъ еще намъ права объявить его призракомъ и сномъ. Сонъ, который снится и долженъ сниться всѣмъ одинаково, уже не сонъ, а дѣйствительность. Какъ мы должны представлять міръ, такъ онъ и есть — естественно для насъ, а не въ себѣ.

Такимъ образомъ здѣсь міру явленій приписывается среднее мѣсто, по которому онъ менѣе вещей въ себѣ и болѣе субъективнаго представленія. Этому, кажется, противорѣчатъ многія мѣста, которыя, объявляя явленіе простымъ представленіемъ, оставляютъ мѣсто только для двухъ членовъ (вещь въ себѣ = непредставляемому въ вещи, вещь для меня = мое представленіе вещи). И дѣйствительно различіе между явленіемъ „самимъ“ и представленіемъ, которое отдѣльный индивидуумъ о немъ то имѣетъ, то не имѣетъ, далеко не повсюду выдержано съ желательной отчетливостью; гдѣ дѣло не заходитъ о замѣнѣ представляемаго и представленнаго или возможной интуиціи „простыми представленіями во мнѣ“, тамъ должно допустить опущеніе исходнаго пункта, принятаго въ нѣкоторыхъ мѣстахъ съ полной опредѣленностью. Вполнѣ не двухсмысленное выраженіе этого пункта находится между прочимъ въ „Аналогіяхъ опыта“ и „дедукціи чистыхъ понятій разсудка“, второго отдѣла (I изданіе). Въ послѣднемъ мѣстѣ говорится объ одномъ и томъ же всеобщемъ опытѣ, благодаря которому всѣ воспріятія представляются во всеобщей и закономѣрной связи, и о всеобщемъ сродствѣ явленій, какъ о причинѣ возможности ассоціаціи представленій. Сродство приписывается чувственнымъ предметамъ, а не представленіямъ, ассоціація которыхъ является только слѣдствіемъ сродства, и не вещамъ въ себѣ, для которыхъ разсудокъ не можетъ являться законодателемъ.

Также колеблется и отношеніе между вещью въ себѣ и явленіемъ. Они принимаются то совершенно гетерогенными (никогда не подлежащее интуиціи имѣетъ образъ существованія, противоположный интуитивному и доступному для интуиціи), то аналогичными (интуитивныя свойства явленія соотвѣтствуютъ не интуитивнымъ свойствамъ вещей въ себѣ). Это случается въ такихъ выраженіяхъ: явленія находятся въ пространствѣ и времени, вещи же въ себѣ не находятся, въ пер-

выхъ господствуетъ природная причинность, во вторыхъ—свобода, тамъ существуетъ только условное, здѣсь — только безусловное и т. д. *). Точно также часто вещи въ себѣ и явленія мыслятся подобными, какъ двѣ стороны одного и того же предмета **); одна изъ этихъ сторонъ подобно противо-землѣ пиѳагорейцевъ остается для насъ чуждой, другая же хотя и доступна намъ, но не открываетъ истинной сущности. Поэтому каждой отдѣльной вещи, состоянію, отношенію и событію въ мірѣ явленій соотвѣтствуетъ аналогичная дѣйствительность въ сферѣ бытія въ себѣ; въ основѣ протяженныхъ розъ лежатъ непротяженныя розы въ себѣ, въ основѣ ихъ роста и отцвѣтанія—извѣстные невременные акты и въ основѣ ихъ пространственныхъ отношеній—отношенія интеллектуальныя. Это почти тоже положеніе, что и двухъ тезисовъ, одному изъ которыхъ учитъ Лотце самъ, другой же вкладываетъ въ ученіе Канта; также сюда относится и ученіе Гербарта, что „сколько кажущагося, столько и указанія на бытіе“. Моральный интересъ постоянно побуждаетъ Канта вопреки объявленной непознаваемости вещей въ себѣ строить предположенія о ихъ свойствѣ, при этомъ онъ подкладываетъ гирю то на чашку сравнимости ихъ съ явленіями, то на противоположную. Канту для этики необходимъ интеллектуальный характеръ или человѣкъ, какъ нуменъ, и онъ долженъ принимать столько людей въ себѣ (и послѣдовательно вообще столько существъ) сколько ихъ есть въ явленіи. Изъ практическихъ соображеній въ свою очередь должно принимать причинность людей въ себѣ, какъ совершенно иную, противоположную механической причинности въ чувственномъ мірѣ. Равнымъ образомъ остается у Канта не одинаковымъ сужденіе о цѣнности познанія сверхчувственнаго, въ которомъ (познаніи) намъ отказано. „Мнѣ не нужно знать, что такое могутъ быть вещи въ себѣ, такъ какъ онѣ не могутъ предстать предо мной иначе, какъ въ явленіи“. Однако въ основѣ неудачныхъ метафизическихъ попытокъ ле-

*) Въ томъ же направленіи движутся также и предположенія о единой основѣ матеріальнаго и мысленнаго явленія и объ общемъ корнѣ чувственности и разсудка; тамъ двойственность, здѣсь единство.

**) «Явленіе во всякое время имѣетъ двѣ стороны; одна изъ нихъ въ томъ, что объектъ разсматривается въ самомъ себѣ, не взирая на способъ интуиціи; свойства его поэтому во всякое время остаются проблематичными; вторая сторона—если смотрѣть на форму интуиціи этого предмета, форму эту нужно искать не въ предметѣ самомъ по себѣ, а въ субъектѣ, которому онъ представляется, однако форма эта всегда дѣйствительно и необходимо присоединяется къ явленію этого предмета». «Этотъ предикатъ», т. е. пространственность, протяженіе «прилагается вещамъ лишь, поскольку онѣ намъ кажутся».

жить естественная и неискоренимая потребность достичь убѣжденія относительно потустороннято; самъ Кантъ также дѣлаетъ все для того, чтобы удовлетвореніе этой потребности, которое онъ отнимаетъ у спекулятивнаго разума, обезпечить для практическаго и дополнить вѣрой пробѣлъ знанія. Съ теоретической точки зрѣнія кажется расширеніе познанія выше границъ явленія невозможнымъ, а также и ненужнымъ, съ практической же—оно и возможно въ извѣстной степени и неотложно.

Такимъ образомъ мы имѣемъ троякое различіе: 1) вещи въ себѣ, никогда немогущія быть предметомъ нашего познанія, такъ какъ наши формы интуиціи не имѣютъ для нихъ значенія; 2) міръ явленій, вещи для насъ, природа или совокупность того, что есть или можетъ быть предметомъ нашего познанія; сюда относятся обитатели луны, проникающая всѣ тѣла магнетическая матерія, силы притяженія и отталкиванія, хотя первые и не были еще наблюдаемы, вторыя же не могутъ быть воспринимаемы, по грубости нашихъ чувствъ, а третьи—какъ силы вообще; природа обнимаетъ все то, существованіе чего „связано *) съ нашими воспріятіями въ возможномъ опытѣ“; 3) наши представленія о явленіяхъ, т. е. то, что изъ послѣднихъ въ дѣйствительности переходитъ въ сознаніе эмпирическаго индивидуума. Въ царствѣ вещей въ себѣ нѣтъ никакого движенія, а въ наибольшей степени интеллектуальный коррелятъ этого отношенія; въ царствѣ явленій, въ мірѣ физики, движется земля вокругъ солнца; въ сферѣ представленій движется солнце вокругъ земли. Впрочемъ, какъ уже сказано, у Канта иногда игнорируется различеніе явленія со стороны нумена и со стороны представленія, причемъ явленіе либо улетучивается **) совершенно или до представленія, либо раздваивается на независимую отъ насъ предметную и зависимую въ представленіи половины; изъ нихъ первая вторгается ***) въ вещь въ себѣ, вторая же разлагается на субъективныя состоянія *я*.

*) «Въ дѣйствительности намъ ничего не дано кромѣ воспріятій и эмпирическаго перехода отъ однихъ къ другимъ возможнымъ воспріятіямъ». «Назвать до воспріятія явленіе дѣйствительной вещью означаетъ..., что мы должны въ дальнѣйшемъ ходѣ опыта прійти къ такому воспріятію».

**) Явленія суть «въ совокупности во мнѣ», «существуютъ въ нашихъ чувствахъ, какъ ихъ модификаціи». «Въ пространствѣ нѣтъ ничего, что не было бы въ немъ дѣйствительно представлено». Явленія «суть только представленія, которыя нигдѣ болѣе не могутъ произойти, если они не даны въ насъ (въ воспріятіи)».

***) При этомъ самъ Кантъ впадаетъ въ имъ самимъ отстраненное смѣшеніе физическаго и трансцендентальнаго значенія бытія въ себѣ. Онъ забываетъ, что вещь, хотя бы она въ данный моментъ и не была бы мною представляема, слѣдовательно не была бы мнѣ дана, какъ индивидууму, непосредственно,—все-же еще въ наличности для меня, какъ человѣка, посредственно, т. е. можетъ быть найдена при будущемъ изысканіи. Находящееся внѣ моего настоящаго сознанія еще не находится внѣ всего человѣческаго сознанія. Въ дѣйствительности Кантъ неоднократно просмотрѣлъ различіе между дѣйствительной и возможной интуиціей, такъ что у него «предметы» послѣдней изъ пространства и времени перешли въ вещь въ себѣ. «Трансцендентальному объекту мы можемъ приписать объемъ и связь нашихъ возможныхъ воспріятій и сказать, что онъ данъ въ самомъ себѣ раньше всякаго опыта». Въ немъ «даны дѣйствительныя вещи прошедшаго времени».

Послѣ того, какъ на основаніи частныхъ интуицій выведена возможность и правильность синтетическихъ сужденій a priori для чистой математики, поднимается во вторыхъ проблема возможности апріорныхъ синтезъ для чистаго естествовѣдѣнія, другими словами является вопросъ, есть ли чистыя понятія? Въ случаѣ утвердительнаго отвѣта—дальнѣйшій вопросъ, возможно ли и правильно ли и какъ возможно ихъ примѣненіе 1) къ явленіямъ и 2) къ вещамъ въ себѣ.

2. Понятія и основныя положенія чистаго разсудка (трансцендентальная аналитика).

Для того, чтобы стать интуиціей или воспріятіемъ, ощущенія нуждались въ пространственно-временномъ порядкѣ; интуиціи нуждаются въ синтезѣ понятіями для того, чтобы стать „опытомъ“ или общимъ познаніемъ предметовъ. Для достиженія объективнаго познанія (уже приведенное въ порядокъ разчлененіемъ на время и пространство) многообразіе интуиціи должно быть связано въ единство понятія. Чувство даетъ подлежащее связыванію многообразіе, разумъ — связывающее единство. Первое способно только на интуиціи, второй ни чего не можетъ, какъ только мыслить. Интуиціи основываются на впечатлѣніяхъ, понятія на функціяхъ, именно на объединяющей дѣятельности разсудка.

Для нахожденія чистыхъ формъ мышленія необходимо изолировать разсудокъ, подобно тому какъ для нахожденія чистыхъ формъ интуиціи была изолирована чувственность. Путемъ отвлеченія всего интуитивнаго и эмпирическаго получаемъ мы элементы чистаго познанія разсудка. Они должны быть чистыми, должны быть понятіями, ни откуда не выведенными, несоставными, но основными понятіями и ихъ таблица должна быть совершенна. Эта полночисленность ихъ можетъ быть достигнута только въ томъ случаѣ, если чистыя понятія или

категоріи не будутъ (какъ у Аристотеля) собираемы случайными, несистематическими, на счастье предпринимаемыми опытами, но изслѣдуемы на основаніи общаго принципа, который указываетъ каждому отдѣльному его мѣсту въ связи цѣлаго. Руководящую нить къ открытію категорій представляетъ таблица формъ сужденія. Мышленіе равняется познанію путемъ понятій, изъ понятій же разсудокъ не можетъ сдѣлать другого употребленія, кромѣ какъ сужденіе ихъ помощью. Такъ какъ разсудокъ равняется способности сужденія, то изъ различныхъ видовъ связи въ сужденіи должны выводиться и различныя чистыя „понятія связи“ (К. Фишеръ) или категоріи.

По своему количеству каждое сужденіе либо всеобщее, либо частное, либо единичное; по своему качеству — положительное, отрицательное и безконечное; по отношенію — категорическое, гипотетическое и раздѣлительное; по модалитету — проблематическое, утвердительное и неопровержимое. Этимъ двѣнадцати формамъ сужденія соотвѣтствуетъ и такое же количество категорій: I. единство, множественность, всеобщность; II. реальность, отрицаніе и ограниченіе; III. содержаніе и принадлежность (субстанція и акциденція), причинность и зависимость (причина и слѣдствіе), общность (взаимодѣйствіе между активнымъ и страдательнымъ); IV. возможность — невозможность, бытіе — небытіе, необходимость — случайность.

Первыя шесть первоначальныхъ понятій, неимѣющихъ никакихъ коррелятовъ, образуютъ классъ математическихъ, вторыя шесть, выступающихъ въ парахъ, — динамическихъ категорій. Первыя направлены на предметы (чистой или эмпирической) интуиціи, вторыя на существованіе этихъ предметовъ (въ ихъ отношеніи другъ къ другу и разсудку). Каждый изъ четырехъ титуловъ содержитъ три категоріи, въ то время какъ каждое раздѣленіе a priori по понятіямъ должно быть дихотомическимъ; изъ этихъ категорій каждая третья проистекаетъ изъ связи второй и первой *) и не смотря на это остается всетаки первоначальнымъ (не выведеннымъ) понятіемъ, такъ какъ эта связь требуетъ особеннаго акта разсудка. Всеобщность или цѣлокупность есть множество, разсматриваемое, какъ единство; ограниченіе равняется реальности, связанной съ отрицаніемъ; общность есть перемѣнная причин-

*) Объ этомъ «родовомъ созерцаніи» Кантъ замѣчаетъ, что оно могло бы, «быть можетъ, дать значительные результаты относительно научной формы всѣхъ познаній разума.» Это оказалось пророчествомъ, хотя и не въ томъ видѣ, какъ ему казалось. Фихте и Гегель скомпонировали свои «симфоніи идей» въ данномъ Кантомъ тактѣ въ три четверти.

ность субстанціи, необходимость — дѣйствительность, данная самою возможностью. Предстояло полезное, легкое и не непріятное усиліе отмѣтить большую массу выведенныхъ понятій a priori (Prädikabilien) происходящихъ изъ связи упомянутыхъ двѣнадцати первоначальныхъ понятій (Prädikamente=категоріи) другъ съ другомъ или съ modi чистой чувственности, — понятія, силы, дѣйствія, страданія были бы подчинены причинности, присутствіе и сопротивленіе — общности, происхожденіе, исчезновеніе и измѣненіе — модалитету; Кантъ пропустилъ это какъ не нужное здѣсь, гдѣ дѣло идетъ не о системѣ, а только о принципахъ для нея. До влюбленности доходитъ его склонность къ распредѣленію съ точки зрѣнія количества, качества, отношенія и модалитета; дѣленіе это онъ считаетъ философскимъ универсальнымъ ключемъ, оно у него всегда подъ рукой и обнаруживаетъ очень сильное стремленіе къ архитектоникѣ, борьбы съ которымъ не выдерживаетъ даже постоянно бодрствующее сомнѣніе Канта.

Въ виду вывода формъ мышленія изъ формъ сужденія Кантъ не останавливается на доказательствѣ, что категоріи суть понятія и при томъ чистыя. Ихъ дискурсивный (не интуитивный) характеръ явствуетъ изъ того, что онѣ относятся къ предмету только посредственно (а не непосредственно, какъ интуиція), ихъ же апріорное происхожденіе доказывается изъ необходимости, которую они ведутъ за собой и которая была бы невозможна при эмпирическомъ происхожденіи. Здѣсь Кантъ примыкаетъ къ Юмовской критикѣ понятія причинности. Шотландскій скептикъ говоритъ, что необходимая связь между причиной и слѣдствіемъ не можетъ быть ни воспринята, ни логически демонстрирована, поэтому причинное отношеніе есть идея, которую мы — по какому праву? — присоединяемъ къ воспринимаемой послѣдовательности. Кантъ говоритъ, что это сомнѣніе (безъ поспѣшныхъ выводовъ) должно представить всеобще, должно распространить его на категорію субстанціи (автору критики разума не было извѣстно, что Юмъ равнымъ образомъ имѣлъ въ виду и ее, сравн. стр. 207) и на всѣ остальныя чистыя понятія разсудка; тогда можно надѣяться, что зажжется свѣтъ отъ подложенной Юмомъ искры. Исходнымъ пунктомъ и Юмовскаго скепсиса и Кантовской критики является проблема: „нельзя не обратить вниманія, какъ потому, что что-то есть, что-то другое также необходимо должно быть“. Юмъ призналъ, что положеніе причинности ни эмпирично, ни аналитично, и заключилъ отсюда, что это просто сочиненіе разума, смѣшивающаго субъективную необходимость съ объективною. Кантъ доказываетъ,

что это положеніе вопреки субъективному происхожденію имѣетъ объективное значеніе, что оно представляетъ истину, независимую отъ всякаго опыта, но относящуюся ко всѣмъ испытующимъ и ко всему подлежащему опыту.

Въ дедукціи чистыхъ понятій разсудка и въ отдѣлѣ о ихъ схематизмѣ находятся отвѣты на два вопроса: „какъ могутъ имѣть объективное значеніе понятія, происшедшія изъ нашего разсудка?" и „какъ (какими средствами) примѣняются они къ предметамъ опыта?"

Дедукція является труднѣйшей частью Кантовскаго изслѣдованія и доказываетъ, что объективное значеніе категорій, какъ понятій о предметахъ вообще, основывается на томъ, что только благодаря категоріямъ возможенъ опытъ по формѣ мышленія, т. е. только посредствомъ ихъ вообще можно мыслить какой бы то ни было предметъ. Всякое познаніе состоитъ изъ сужденія, всѣ сужденія содержатъ связываніе представленій, а всякое представленіе, — будетъ ли оно сознательнымъ или безсознательнымъ, относится ли къ понятіямъ или къ чистымъ или эмпирическимъ интуиціямъ, — есть дѣйствіе разсудка, оно не можетъ быть дано объектомъ, а только воспроизведено произвольно самимъ субъектомъ. Мы не можемъ ничего представлять связаннымъ въ объектѣ безъ того, чтобы предварительно не имѣть его уже связаннымъ. Связываніе содержитъ три понятія: понятіе подлежащаго связыванію многообразія (которое дается интуиціей), акта синтеза и единства; послѣднее понятіе двойное: объективное (понятіе предмета вообще, въ которомъ соединяется упомянутое многообразіе) и субъективное единство (единство сознанія, помощью котораго производится связываніе). Различные виды сопоставленія представляютъ категоріи, каждое же изъ нихъ совершается въ трехъ стадіяхъ; стадіи означаютъ синтезъ воспріятія въ интуиціи, воспроизведенія въ воображеніи и постиженія въ понятіи. Если я хочу мыслить время отъ одного полудня до другого, то я долженъ: 1) обнять многообразныя представленія (части времени) одно за другимъ; 2) при переходѣ къ слѣдующему удержать въ мысли или возобновить (воспроизвести) предыдущія; 3) имѣть сознаніе, что мыслимое теперь то же, что и мыслившееся прежде, другими словами снова признать воспроизведенное представленіе, какъ бывшее раньше въ наличности. Если бы у духа не было такой связующей дѣятельности, то все многообразіе представленій несоставило бы никакого цѣлаго, недоставало бы единства, которое создать можетъ только сознаніе. Понятія и познанія о предметахъ были бы совершенно невозможны безъ этого объ-

единяющаго сознанія. Единство чистаго самосознанія или „трансцендентальной апперцепціи" является предположеніемъ всякаго употребленія разума. Въ теченіи внутреннихъ явленій нѣтъ никакой стоящей или остающейся самости; выставляемое здѣсь неизмѣнное сознаніе предшествуетъ всякому опыту, какъ условіе, и даетъ явленіямъ связь по законамъ, которые опредѣляютъ предметъ для интуиціи, т. е. понятіе о чемъ то, въ чемъ они необходимо связуются *). Отношеніе къ предмету есть ничто иное, какъ необходимое единство сознанія. Связующая дѣятельность разсудка и вмѣстѣ съ ней опытъ возможны только путемъ „синтетическаго единства чистой апперцепціи",—„я мыслю", которое должно сопровождать всѣ мои представленія и благодаря которому только мои представленія становятся моими.

Опытъ (въ строгомъ смыслѣ) отличается отъ воспріятія (опытъ въ широкомъ смыслѣ) объективностью и всеобщностью значенія. Сужденіе воспріятія (солнце освѣщаетъ камень, камень становится теплымъ) имѣетъ только субъективное значеніе, наоборотъ сужденіе опыта (солнце согрѣваетъ камень) имѣетъ значеніе не только для меня и моего теперешняго состоянія, но и во всякое время для меня и для каждаго. Если первое должно превратиться во второе, то къ воспріятію должно привзойти апріорное понятіе (въ вышеприведенномъ примѣрѣ понятіе причины), въ которомъ оно и суммируется. Категорія опредѣляетъ воспріятіе касательно формы сужденія, даетъ сужденію отношеніе къ объекту и такимъ образомъ привноситъ необходимую связь въ воспріятія и понятія (солнечный свѣтъ и теплота). „Основаніемъ, по которому должны согласоваться сужденія другихъ съ моими" является „единство предмета, къ которому всѣ они относятся, съ которымъ они согласуются, а поэтому также должны согласоваться и другъ съ другомъ".

Хотя категоріи и вытекаютъ изъ природы субъекта, но онѣ объективны и имѣютъ значеніе для предметовъ опыта, такъ какъ опытъ только и возможенъ благодаря имъ. Онѣ не продуктъ, а основа опыта. Вторая трудность касается ихъ примѣнимости къ совершенно неоднороднымъ съ ними явленіямъ. Какимъ образомъ перейти черезъ бездну между категоріями, которыя суть понятія и апріорны, и воспріятіями — интуиціями и эмпирическими. Связующій средній членъ доставляется силой воображенія, какъ способностью дать понятію его

*) Предметъ есть то, что «противорѣчитъ тому, что наше познаніе — на удачу и по прихоти», и дѣйствуетъ такъ, что познаніе «опредѣлено a priori извѣстнымъ образомъ».

видъ, посредничающею между разсудками и чувственностью. Онъ состоитъ въ интуиціи времени, которая вмѣстѣ съ категоріями апріорна, съ воспріятіями интуитивна — одновременно и чистая и чувственная. Подведеніе явленій или эмпирическихъ интуицій подъ категоріи происходитъ путемъ *схемъ* *) понятій разсудка, т. е. путемъ апріорныхъ опредѣленій времени по правиламъ, которыя относятся къ послѣдовательности времени, содержанію времени, порядку времени и сущности времени и установляютъ, долженъ ли я примѣнить къ предмету ту или иную категорію.

Каждая категорія имѣетъ свою собственную схему. Схема величины есть число, какъ резюме послѣдовательнаго присоединенія однородныхъ частей. Заполненное время (бытіе во времени)—схема реальности, пустое—(небытіе во времени)—схема отрицанія, болѣе или менѣе заполненное время (сила ощущенія, показывающая степень реальности)—схема ограниченія. Постоянство во времени является признакомъ къ примѣненію категоріи субстанціи**), правильная послѣдовательность—знакъ примѣнимости понятія причины, одновременное бытіе опредѣленій одной субстанціи съ опредѣленіями другой—сигналъ для суммированія ихъ подъ понятіемъ взаимодѣйствія. Наконецъ схемы возможности, дѣйствительности и необходимости суть бытіе въ какое бы то нибыло время (все равно когда), въ опредѣленное время, во всякое время. Путемъ такихъ схематическихъ синтезъ чистое понятіе приближается къ эмпирической интуиціи и приготовляется, примѣненіе перваго ко второй или, что тоже, подведеніе интуиціи подъ понятія.

Схематизмъ позволяетъ представить категоріи въ интуиціи времени прежде всякаго опыта,—этимъ дается возможность синтети-

*) Схемы не эмпирическій образъ, но стоятъ въ срединѣ между нимъ (отдѣльной интуиціей опредѣленнаго трехугольника или собаки) и не интуитивнымъ понятіемъ, какъ всеобщая интуиція (трехугольника и собаки вообще, имѣющая значеніе одинаково для прямо и косоугольныхъ трехугольниковъ, для пуделя и мопса) или правило опредѣлять нашу интуицію согласно понятію.

**) Это опредѣленіе важно для психологіи. Все внутреннее чувство не обнаруживаетъ ничего остающагося, но все въ постоянномъ теченіи, такъ какъ постоянный субъектъ нашихъ идей есть идентичная дѣятельность разсудка, а не подлежащій интуиціи объектъ. Поэтому понятіе субстанціи не примѣнимо къ физическимъ явленіямъ. Есть представленія постояннаго (тѣлесныхъ субстанцій), но не постоянныя представленія. Остающаяся самость (я, душа), которую мы подкладываемъ подъ внутренніе феномены, является, какъ докажетъ діалектика, только идеей, которая—правильнѣе—предметъ которой—мыслится, какъ субстанція; она не дана въ интуиціи, а также не можетъ быть въ ней познана.

ческихъ сужденій a priori о предметахъ возможнаго опыта. Такія сужденія, поскольку они не обоснованы на высшихъ и болѣе всеобщихъ познаніяхъ, называются основными положеніями; система ихъ, набрасываемая въ аналитикѣ основныхъ положеній или въ доктринѣ силы сужденія въ качествѣ руководящей нити таблицы категорій, даетъ основныя линіи „чистаго естествовѣдѣнія". Такимъ образомъ въ чистыхъ понятіяхъ признаны правила, подъ которыя должно подводить, въ схемахъ — условія и признаки такого подведенія; послѣ этого намѣчаются положенія, которыя разсудокъ дѣйствительно производитъ изъ своихъ понятій помощью схемъ a priori.

Основное положеніе количества—аксіома интуиціи, качества—антиципація воспріятія; основныя положенія отношенія называются аналогіями опыта, основныя положенія модалитета—постулятами эмпирическаго мышленія вообще. Первое гласитъ: всѣ интуиціи суть величины экстенсивныя; второе — во всѣхъ явленіяхъ ощущеніе и реальность, соотвѣтствующая ему въ предметѣ, имѣютъ интенсивную величину, т. е. одну степень. Принципъ аналогій: всѣ явленія по своему бытію a priori находятся подъ правилами опредѣленія ихъ отношеній другъ съ другомъ во времени (2-е изданіе даетъ слѣдующую формулировку: опытъ возможенъ только благодаря представленію необходимой связи воспріятій). По тремъ *modi* времени получаются три аналогіи, положенія постоянства, слѣдствія (произведенія) и одновременности, именно: 1) при всякомъ измѣненіи явленій субстанція остается постоянной и ея количество въ природѣ не уменьшается и не увеличивается; 2) всѣ измѣненія происходятъ по закону связи причины и слѣдствія или все происходящее предполагаетъ нѣчто, за чѣмъ оно по правилу слѣдуетъ; 3) всѣ субстанціи, поскольку онѣ одновременны, находятся въ постоянномъ взаимодѣйствіи. Наконецъ три постулята: возможно то, что согласуется съ формальными условіями опыта (интуиціями и понятіями); дѣйствительно (воспріятіе единственный характеръ дѣйствительности) то, что связуется съ матеріальными условіями опыта (ощущенія); связь съ дѣйствительностью опредѣляется всеобщими условіями опыта и существуетъ необходимо.

Категоріи субстанціи и причинности пользуются у Канта и кантіанцевъ сильнымъ предпочтеніемъ предъ всѣми остальными, а нѣкоторыми даже объявляются единственными первоначальными понятіями; также съ особеннымъ значеніемъ и съ укрѣпленной славой выставляются и основныя положенія отношенія. Изъ доказательствъ аналогій опыта — основныя положенія, при своей невыводимости,

всетаки нуждаются въ доказательствѣ и способны къ этому — выдаются руководящія идеи.

Необходимую составную часть нашего опыта — повседневнаго и научнаго—образуетъ опредѣленіе времени явленій, познаніе ихъ продолжительности, послѣдовательности и одновременности. Какъ возможно объективное опредѣленіе времени вещей и событій? Если дѣло идетъ о констатированіи теченія ссоры съ кровопролитнымъ исходомъ, то призываются свидѣтели; они говорятъ: мы видѣли и слышали, какъ А. началъ ссору, выругавши В.; В. отвѣтилъ на оскорбленіе пощечиной, тогда А. выхватилъ ножъ и всадилъ его противнику. При этомъ послѣдовательность воспріятій присутствовавшихъ лицъ считается вѣрнымъ отраженіемъ послѣдовательности дѣйствительныхъ событій. Однако послѣдовательность воспріятій не всегда является вѣрнымъ признакомъ послѣдовательности въ дѣйствительности; деревья аллеи попадаютъ въ воспріятіе другъ за другомъ, въ дѣйствительности же они одновременны. Здѣсь можно сдѣлать такое предположеніе: представленіе многообразія въ явленіи постоянно послѣдовательно, я воспринимаю части одна за другой. Слѣдуютъ ли также эти части другъ за другомъ въ предметѣ или они одновременны, я могу познать изъ того, что въ первомъ случаѣ рядъ моихъ воспріятій способенъ къ обратному порядку, во второмъ—нѣтъ. Созерцаніе аллеи я могу устроить такъ, что во второй разъ я начну съ того дерева, которымъ кончилъ въ первый; если я хочу удостовѣриться, одновременны ли части дома, то я провожу глазами сначала съ верхнихъ его частей до нижнихъ, затѣмъ справа на-лѣво, и тѣмъ же путемъ въ обратномъ направленіи. Наоборотъ я не могу по желанію устроить такъ, чтобы громъ слышать до или послѣ молніи, видѣть проѣзжающую карету сначала тамъ, а потомъ здѣсь, — въ этихъ случаяхъ я связанъ послѣдовательностью моихъ чувственныхъ представленій. Способность къ измѣненію ряда впечатлѣній доказываетъ ихъ объективную одновременность, неизмѣнность—объективную послѣдовательность. Однако этотъ признакъ основанъ на непосредственномъ присутствіи и оставляетъ насъ на произволъ судьбы, разъ дѣло идетъ объ установленіи временнаго отношенія между ненаблюденными явленіями. Если я вечеромъ вхожу въ столовую и замѣчаю надъ спиртовой лампой сосудъ съ кипящей водой, предназначенной для чаю — откуда я черпаю познаніе, что вода вскипѣла, могла вскипѣть не раньше, но послѣ того, какъ спиртъ былъ зажженъ? Не потому-ли, что я часто былъ свидѣтелемъ предшествія огня

кипѣнію воды, причемъ невозможность обратнаго порядка обоихъ воспріятій—порука для меня послѣдовательности воспринимаемаго? Но тогда я могъ бы только утверждать, что очень вѣроятна, но не достовѣрна и на этотъ разъ таже послѣдовательность двухъ явленій, какую я и раньше очень часто наблюдалъ. Въ дѣйствительности же мы всѣ утверждаемъ, что вода не можетъ вскипѣть безъ предшествія теплоты, что огонь всегда долженъ быть въ наличности, прежде чѣмъ наступитъ кипѣніе воды. Откуда беремъ мы это долженствованіе? Единственно только изъ идеи причинной связи этихъ явленій. Каждое явленіе должно слѣдовать во времени за тѣмъ явленіемъ, слѣдствіемъ котораго оно является, и предшествовать тому, причину котораго составляетъ. Если бы событію не предшествовало ничто, за чѣмъ оно должно бы *по правилу* слѣдовать *), то вся послѣдовательность воспріятія была бы только субъективна и ею не опредѣлялось бы объективно, что въ явленіи предшествуетъ, что слѣдуетъ; мы имѣли бы тогда только игру представленій безъ значенія для реальной послѣдовательности явленій. Въ перенесеніи временнаго порядка нашихъ представленій на явленія **) оправдываетъ насъ только идея правила, по которому предшествующее состояніе содержитъ въ себѣ необходимое условіе послѣдующаго; даже различеніе самого явленія отъ нашего представленія о немъ, какъ о предметѣ представленія, происходитъ только такимъ образомъ, что мы подчиняемъ первое правилу, которое указываетъ ему его опредѣленное мѣсто времени за другимъ, которое его производитъ, и запрещаетъ обратный порядокъ воспріятій. Правило разсудка, создающее объективный порядокъ многообразнаго во времени, мы можемъ извлечь только изъ опыта и именно потому, что оно прилагается къ опыту и послѣдній впервые становится возможнымъ только благодаря этому правилу. Сдѣлаемъ общій выводъ собственными словами Канта: однимъ только воспріятіемъ не опредѣляется объективное отношеніе (времени) явленій (простая послѣдовательность въ моемъ воспріятіи, если она не опредѣляется правиломъ относительно предшествующаго, не свидѣтельствуетъ ни о какой послѣдовательности въ объектѣ). Для того, чтобы они были познаны, какъ опредѣленныя, должно отношеніе меж-

---

*) «Дѣйствительность, слѣдующая за пустымъ временемъ, вмѣстѣ съ этимъ происхожденіе, которому не предшествуетъ никакое состояніе вещей, также мало можетъ быть принято, какъ и пустое время».

**) «Если бы явленія были вещи въ самихъ себѣ, то ни одинъ человѣкъ не былъ бы въ состояніи изъ послѣдовательности представленій судить о ихъ многообразіи, какъ это послѣднее связано въ объектѣ».

ду обоими состояніями мыслить (понятіемъ разсудка о причинности) такъ, чтобы оно было опредѣлено, какъ необходимое: какое состояніе предшествуетъ, какое слѣдуетъ и въ обратномъ порядкѣ поставлены быть не должны. Такимъ образомъ эмпирическое познаніе явленій возможно только тѣмъ путемъ, что мы ихъ послѣдовательность подчинимъ закону причинности; безъ понятія причины нѣтъ никакого объективнаго опредѣленія времени, слѣдовательно безъ него нѣтъ и опыта.

То, что для послѣдовательности *) представляетъ отношеніе причины и слѣдствія, — даетъ для одновременности взаимодѣйствіе и для продолжительности явленій—субстанція и акциденція. Абсолютное время не предметъ воспріятія, поэтому мѣсто явленій во времени можетъ быть опредѣлено не непосредственно, но только путемъ понятій разсудка. Возьмемъ такое заключеніе: два объекта (земля и луна) должны быть одновременны для того, чтобы ихъ воспріятія могли поперемѣнно слѣдовать другъ за другомъ. Это заключеніе является только при предположеніи, что эти предметы взаимно опредѣляютъ другъ другу мѣсто во времени, такимъ образомъ не изолированы, а находятся либо въ причинной общности, либо подъ взаимнымъ вліяніемъ. Только при условіи взаимодѣйствія явленій, благодаря которому они составляютъ цѣлое, могу я представить ихъ, какъ одновременно существующія.

Одновременность и послѣдовательность могутъ быть представлены только при постоянномъ субстратѣ, они суть только виды того, какъ существуетъ остающееся. Время, въ которомъ происходитъ всякое измѣненіе, но которое само остается и неизмѣняется, не можетъ быть воспринято въ себѣ; поэтому субстратъ одновременности и послѣдовательности долженъ находиться въ самихъ явленіяхъ: постоянное, въ отношеніи къ которому только и могутъ быть опредѣлены всѣ временныя отношенія явленій, есть субстанція; измѣняющееся же — ея опредѣленія, акциденціи или особые виды существованія. Перемѣна, т. е. происхожденіе и исчезновеніе, касается только состояній, которыя могутъ прекращаться и начинаться, но не субстанцій; эти пос-

*) Противъ сомнѣнія, что причина и слѣдствіе часто, даже по большей части, бываютъ одновременны (напр., затопленная печь и теплота въ комнатѣ), Кантъ замѣчаетъ, что дѣло идетъ только о порядкѣ, а не о теченіи времени. Пуля лежащая на мягкой подушкѣ конечно одновременна съ своимъ слѣдствіемъ— выдавленной ямкой. «Но я различаю ихъ по временному отношенію динамической связи. Такъ какъ если я положу пулю на подушку, то слѣдствіемъ этого будетъ ямочка на гладкой до сихъ поръ поверхности; если же подушка имѣетъ (я не знаю отчего) ямочку, то отсюда еще неслѣдуетъ свинцовая пуля.

слѣднія могутъ только видоизмѣняться, то есть изъ одного вида существованія переходить въ другой, но не перемѣняться, т. е. переходить изъ бытія въ небытіе и наоборотъ. Только постоянное видоизмѣняется, только его состоянія начинаютъ и перестаютъ существовать. Происхожденіе и исчезновеніе субстанцій или увеличеніе и уменьшеніе ихъ количества уничтожило бы единственное условіе эмпирическаго единства времени, такъ какъ временныя отношенія одновременности и послѣдовательности могутъ быть воспріяты только по идентическому субстрату, по постоянному, сущему во всякое время. „Изъ ничего ничего не бываетъ и ни что не можетъ ни во что перейти“ — этотъ законъ предполагается по всюду и часто выставляется, но ни когда еще не былъ доказанъ, да и не можетъ быть доказанъ догматически. Здѣсь дается единственно возможное критическое его доказательство: положеніе постоянства есть необходимое условіе опыта. Таже основа доказательства дѣлаетъ достовѣрнымъ и положеніе о достаточномъ основаніи и объ общности субстанцій вмѣстѣ со слѣдующимъ изъ него единствомъ міроваго цѣлаго. Три аналогіи вмѣстѣ говорятъ: всѣ явленія должны лежать въ одной природѣ, такъ какъ безъ этого единства *a priori* не возможно никакое единство опыта и никакое опредѣленіе предметовъ въ опытѣ. Тоже самое трансцендентальное доказательство приводится также и въ приложеніи къ постулятамъ для ряда дальнѣйшихъ естественныхъ законовъ a priori; именно оно заключается въ слѣдующемъ: такъ какъ законъ причинности имѣетъ значеніе только для дѣйствій въ природѣ, а не для существованія вещей, какъ субстанцій, то въ теченіи измѣненій нѣтъ ни слѣпого случая, ни слѣпой необходимости (но только условная, вмѣстѣ съ тѣмъ понятная необходимость); далѣе, въ ряду явленій не можетъ быть ни скачка, ни пробѣла или бездны, никакой пустоты: *in mundo non datur casus, non datur fatum, non datur saltus, non datur hiatus.*

Динамическія основныя положенія касаются отношенія явленій, — будь ли это другъ къ другу (аналогіи) или къ нашей способности познанія (постуляты); математическія же — относятся къ количеству интуицій и ощущеній и обосновываютъ примѣненіе математики къ естествовѣдѣнію *). Экстенсивная величина — та, въ ко-

*) Въ каждомъ отдѣльномъ ученіи о природѣ заключается только столько собственно науки (т. е. науки съ неопровержимой достовѣрностью), поскольку въ ней можетъ быть примѣнена математика. Поэтому химія не можетъ быть ничѣмъ болѣе, какъ искусствомъ систематизаціи или экспериментальнымъ уче-

торой представленіе частей дѣлаетъ возможнымъ представленіе цѣлаго, слѣдовательно предшествуетъ послѣднему. Я не могу себѣ представить никакой линіи безъ того, чтобы не протянуть ее мысленно, т. е. воспроизвести всѣ ея части изъ извѣстнаго пункта. То, что геометрія говоритъ о чистой интуиціи (напр., о безконечной дѣлимости линій), примѣнимо также и для эмпирической. Интенсивная величина та, которая воспринимается только, какъ единство; въ ней множество можетъ быть представлено только приближеніемъ къ отрицанію = 0. Каждое ощущеніе, а вмѣстѣ съ тѣмъ каждая реальность въ явленіи имѣетъ степень; какъ бы ни была мала послѣдняя, она никогда не самая малая и всегда можетъ быть еще уменьшена; между реальностью и отрицаніемъ существуетъ постоянная связь возможныхъ меньшихъ промежуточныхъ ощущеній или безконечная постепенная послѣдовательность все меньшихъ степеней. Свойство величинъ, по которому никакая ихъ часть не самая малая изъ возможныхъ, не проста, называется ихъ безпрерывностью. Всѣ явленія — величины безпрерывныя, т. е. всѣ ихъ части всегда снова (далѣе дѣлимы) величины. Изъ этого слѣдуетъ, во-первыхъ, что изъ опыта никогда нельзя извлечь доказательства пустого пространства или пустого времени, во-вторыхъ, что всякое измѣненіе также безпрерывно. Замѣчательно — заключаетъ Кантъ доказательство антиципаціи — что мы можемъ познать a priori о величинахъ вообще только одно количество, именно безпрерывность, о всякомъ же качествѣ (реальности

ніемъ, психологія же даже и не это, а только естественно-историческое ученіе о внутреннемъ чувствѣ или естественное описаніе души. «Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft» (1786) Канта представляютъ въ четырехъ главныхъ частяхъ — форономіи, динамикѣ, механикѣ и феноменологіи — ученіе о движеніи, какъ чистую физику или метафизику тѣлесной природы. Основное опредѣленіе матеріи (чего-то, что должно быть предметомъ внѣшнихъ чувствъ) — движеніе, такъ какъ только отъ него можетъ произойти воздѣйствіе на эти чувства и къ нему также разсудокъ сводитъ всѣ остальные предикаты матеріи. Цѣннѣйшая вторая часть сочиненія опредѣляетъ матерію, какъ подвижное, наполняющее пространство движущей силой, и установляетъ двѣ первоначальныя силы, — отталкивательную, экспансивную силу плоскости или касательства, которой тѣло противостоитъ вторженію чуждыхъ тѣлъ въ свое пространство, и притягательную, проникающую или въ даль дѣйствующую силу, посредствомъ которой притягиваются другъ къ другу всѣ части матеріи. Для опредѣленнаго заполненія пространства необходимо совокупное дѣйствіе обѣихъ основныхъ силъ. Кантъ уже ранѣе (срав стр. 295) занялъ динамическую исходную точку противъ механической теоріи атомистики, объясняющей силы изъ матеріи и приписывающей ихъ послѣдней. По динамической теоріи силы — первичны и матерія состоитъ изъ нихъ.

явленій) только интенсивное его количество, именно, что они имѣютъ степень; все остальное предоставляется опыту.

Выводъ аналитики основныхъ положеній гласитъ довольно смѣло. Разсудокъ — законодатель природы: „онъ не черпаетъ свои законы a priori изъ природы, а самъ предписываетъ ихъ ей“; основныя положенія разсудка — самые всеобщіе законы природы, эмпирическіе же законы природы только частичныя опредѣленія послѣднихъ. Весь порядокъ и закономѣрность происходитъ изъ разума, имъ прилагается къ объектамъ. Всеобщее и необходимое познаніе до тѣхъ поръ оставалось необъяснимымъ, пока принималось, что разсудокъ долженъ направляться по предметамъ, и оно тотчасъ же выясняется, разъ мы наоборотъ направимъ предметы по разсудку. Оборотъ философскаго воззрѣнія, который можно сравнить съ произведенной Коперникомъ революціей въ астрономіи: онъ точно также парадоксаленъ, но въ тоже время такъ же неопровержимо истиненъ, и богатъ выводами, какъ коперниковскій. Дальнѣйшее отношеніе научитъ насъ, что скорѣе скромными, чѣмъ гордыми, можетъ сдѣлать насъ такъ чуждо звучащее положеніе о томъ, что вещи направляются по нашимъ представленіямъ и что законы природы зависятъ отъ разсудка. Нашъ разсудокъ — законодатель, гдѣ онъ познаетъ; но онъ также и познаетъ только то, въ чемъ онъ законодатель. Природа, которой онъ диктуетъ законы, не что иное, какъ совокупность явленій; по ту сторону границы феноменальнаго, гдѣ его приказъ безсиленъ, не находитъ послушанія и его желаніе.

Въ качествѣ прибавки втораго изданія аналитика основныхъ положеній содержитъ „опроверженіе идеализма“. Противъ принятія Картезія, что единственный непосредственный опытъ — внутренній и только отъ него можно заключать къ внѣшнимъ вещамъ, опроверженіе доказываетъ, что наоборотъ только помощью внѣшняго опыта, собственно непосредственнаго, возможенъ опытъ внутренній, какъ сознаніе моего собственнаго существованія во времени; вѣдь всякое опредѣленіе времени предполагаетъ нѣчто постоянное въ воспріятіи, а это постоянное не можетъ быть чѣмъ либо во мнѣ (простымъ представленіемъ внѣшней вещи), но это могутъ быть только дѣйствительно существующія вещи, которыя я воспринимаю внѣ себя. Далѣе аналитика во второмъ изданіи заключаетъ отрывокъ, „объ основѣ различенія всѣхъ предметовъ вообще на феномены и нумены“ съ прибавленіемъ объ амфиболіяхъ (двусмысленностяхъ) рефлективныхъ понятій; послѣднее изъ нихъ доказываетъ, что понятія сравненія —

тождество и различіе, согласіе и противорѣчіе, внутреннее и внѣшнее, матерія и форма—получаютъ совершенно различное значеніе, смотря потому, относятся ли они къ явленіямъ или къ вещамъ въ себѣ (другими словами—къ вещамъ въ ихъ отношеніи къ чувственности и только къ разсудку); далѣе въ критикѣ философіи Лейбница послѣднему дѣлается упрекъ, что онъ интеллектуировалъ явленія, тогда какъ Локкъ сенсифицировалъ понятія разсудка.

Главное мѣсто о различеніи сущности чувства и разсудка значительно умѣряетъ возбужденныя установленіемъ не эмпирическаго происхожденія категорій надежды на ихъ примѣненіе, не связанное ни съ какой эмпирикой. Именно хотя категоріи по своему происхожденію и совершенно независимы отъ опыта (до такой степени, что только онѣ дѣлаютъ опытъ возможнымъ), но онѣ въ то же время въ своемъ примѣненіи ограничены предѣлами возможнаго опыта. Онѣ „служатъ для того только, чтобы перевести явленія въ буквы такъ, чтобы ихъ можно было читать, какъ опытъ“; въ примѣненіи же къ вещамъ въ себѣ онѣ теряютъ всякое значеніе *). Равнымъ образомъ проистекающія изъ нихъ основныя положенія „ничего болѣе, какъ принципы возможнаго опыта“ и могутъ относится только къ явленіямъ; внѣ же ихъ это только произвольныя соединенія безъ объективной реальности· Вещи въ себѣ можно мыслить, но никакъ нельзя познавать ихъ, такъ какъ къ познанію принадлежатъ, кромѣ пустой идеи предмета, еще интуиціи, подъ которыя предметъ долженъ быть подведенъ или которыми онъ долженъ быть опредѣленъ. Сами по себѣ чистыя понятія доходятъ ко всему мыслимому, а не только подлежащему опыту, но они въ то же время ограничиваются предѣлами области опыта путемъ схемъ, обезпечивающихъ имъ примѣненіе въ этой области. Схематизмъ дѣлаетъ возможнымъ имманентное употребленіе категорій и вмѣстѣ съ тѣмъ метафизику явленій, невозможнымъ — трансцендентное употребленіе и метафизику

*) «Чистое употребленіе категорій возможно вполнѣ, т. е. безъ противорѣчій, но не имѣетъ никакого объективнаго значенія, потому что не идетъ ни къ какой интуиціи, которая доставила бы такимъ способомъ единство объекта. Вѣдь категорія только функція мышленія, которой предметъ мнѣ не дается, а только мыслится то, что можетъ быть дано въ интуиціи».(«Кр. ч. раз.» Гарт. 1867, стр. 218; Керб. стр. 234). Безъ условія чувственной интуиціи, притомъ содержащей синтезъ, категоріи не имѣютъ никакого отношенія къ какому бы то ни было опредѣленному объекту, такъ какъ безъ этого условія онѣ ничего болѣе, какъ логическая функція или форма понятія, изъ которой одной ничего нельзя познать и нельзя различить, какой объектъ подъ нея подходитъ («Кр. ч. раз.» Гарт. 1867, стр. 214—215; Керб. стр. 228—229).

сверхчувственнаго. Дѣло стояло бы иначе, если бы наша интуиція была интеллектуальна, а нечувственна или, что тоже, если бы нашъ разсудокъ былъ интуитивенъ, а не дискурсивенъ; въ такомъ случаѣ нужно бы было, чтобы предметы, которые мы мыслимъ, не были даны откуда либо (чувственной интуиціей), а чтобы они сами произошли благодаря тому, что мы имъ мыслимъ. Божественный духъ можетъ быть такимъ первообразнымъ, творческимъ разумомъ (*intellectus archetypus*), который производитъ предметы своимъ мышленіемъ; человѣческій же духъ не таковъ и потому онъ заключенъ со своимъ познаніемъ въ кругъ возможныхъ воспріятій. Понятіе „интеллектуальной интуиціи“ имѣетъ своимъ слѣдствіемъ различіе и относительно вещей въ себѣ: въ отрицательномъ значеніи нуменъ обозначаетъ вещь, поскольку она не предметъ нашей чувственной интуиціи, въ положительномъ же—вещь, являющуюся объектомъ нашей не чувственной интуиціи. Положительная вещь въ себѣ—проблематическое понятіе; ея возможность зависитъ отъ того, есть ли интуитивный разсудокъ, а этого мы не знаемъ. Отрицательная вещь въ себѣ не можетъ быть ни познана, ни даже мыслима, представленіе ея—возможное, свободное отъ противорѣчія понятіе *) (это положеніе имѣетъ большое значеніе для практической философіи); болѣе того она—понятіе необходимое, доказывающее, что не все мыслимое прекращается тамъ, гдѣ приходитъ къ концу наша интуиція; хотя оно не даетъ никакого положительнаго расширенія нашего познанія **), но очень полезно, такъ какъ устанавливаетъ границы примѣненія разсудка и, такимъ образомъ, такъ сказать, расширяетъ наше знаніе отрицательно. Все, лежащее по ту сторону границы—какимъ образомъ возможны вещи въ себѣ,—закутано въ ночь, сама же граница, т. е

*) Вещь въ себѣ обозначаетъ предметъ, по сколько онъ мыслится, но не интуируется нами, слѣдовательно не можетъ быть опредѣленъ, т. е. познанъ интуиціей. Только схематизмомъ категоріи ограничиваются явленіями. Этого не замѣчаетъ или игнорируетъ О. Либманъ (Kant und die Epigonen, стр. 27 и слѣд.), когда онъ говоритъ: «Кантъ допускаетъ при этомъ, что можно познать эмансипированный отъ формъ познанія, слѣдовательно ирраціональный объектъ, это значитъ представить то, что не подлежитъ представленію, деревянное желѣзо». Вещь въ себѣ не чувственна, но и не ирраціональна и собранныя Либманомъ подъ именемъ формъ познанія формы интуиціи и формы мышленія имѣютъ у Канта совершенно не одинаковое значеніе.

**) Категорія сама по себѣ, освобожденная отъ всякихъ условій интуиціи (напр., представленіе субстанціи, которая мыслится безъ постоянства во времени, или причины, которая не дѣйствуетъ во времени), не можетъ дать о предметѣ никакого опредѣленнаго понятія.

что вещи въ себѣ возможны и ихъ сущность не познаваема, принадлежитъ къ пограничному и находится подъ свѣтомъ. Такимъ образомъ Кантъ вѣрилъ въ возможность примѣненія категорій причины и субстанціи къ отношенію вещей въ себѣ и явленія, безъ погрѣшности противъ запрещенія трансцендентнаго употребленія, такъ какъ такимъ образомъ только прикасаются къ границѣ, но не переходятъ ея.

Если понятія разсудка обладаютъ значеніемъ познавательной силы только въ области явленій, то остается еще надежда достичь доступа къ сверхчувственному путемъ понятій разума. Несомнѣнно, духъ нашъ чувствуетъ потребность высшую, чѣмъ связываніе явленій къ опыту; не подлежащее опыту—идеи Бога, свободы, безсмертія образуютъ существенную цѣль нашего изслѣдованія. Можетъ ли и какъ можетъ быть удовлетворена эта потребность, достигнута эта цѣль, идеямъ придана реальность? — это третій вопросъ критики разума.

3. Идеи разума о безусловномъ (трансцендентальная діалектика).

„Всякое наше познаніе начинается съ чувствъ, поднимается оттуда къ разсудку и заканчивается въ разумѣ“. Разсудокъ равняется способности правилъ, разумъ—принциповъ. Категоріи разсудка суть необходимыя понятія, дѣлающія возможнымъ опытъ, а по этому во всякое время могущія быть данными въ опытѣ; идеи разума — необходимыя понятія, которыми не можетъ быть данъ соотвѣтственный предметъ: каждая идея выражаетъ нѣчто безусловное. Какъ происходитъ понятіе безусловнаго и какую задачу оно исполняетъ для познанія?

Воспріятія связываются категоріями къ единству разсудка и такимъ образомъ поднимаются до опыта; точно также многообразное познаніе опыта, чтобы образовать связную систему, нуждается въ высшемъ единствѣ—единствѣ разума. Это послѣднее даетъ опыту идею, которая относится не непосредственно къ предметамъ интуиціи, а только къ разсудку и его сужденіямъ — и именно съ тѣмъ, чтобы дать завершеніе его познанію, постоянно вращающемуся въ сферѣ условнаго, путемъ понятія безусловнаго, т. е. дать ему возможно большее единство при возможно большемъ расширеніи. Понятіе абсолютнаго выростаетъ изъ подлежащей разуму логической работы заключенія и лучше всего изъ него объясняется. Въ силлогизмѣ выводится сужденіе, высказанное въ заключительномъ положеніи, изъ всеобщаго правила,

высшаго положенія. Значеніе этого всеобщаго положенія однако условно, зависимо отъ высшихъ условій. Когда разумъ отыскиваетъ условіе къ каждому условному и повелѣваетъ идти все дальше по ряду условій, онъ дѣйствуетъ подъ идеей тоталитета условій; идея эта, такъ какъ она никогда не можетъ быть дана въ опытѣ, обозначаетъ не предметъ, а только правило для познанія, и именно правило не останавливаться на какомъ либо условіи, какъ на послѣднемъ, а все далѣе продолжать изслѣдованіе. Идея безусловнаго или совершенство условій—задача, которой мы никогда не достигнемъ, но къ которой мы должны постоянно приближаться. Категоріи и основныя положенія разсудка были конститутивные, идеи — только регулятивные принципы; они должны руководить разсудкомъ, давать ему благопріятное для связи познанія направленіе, но не поучать его дѣйствительнымъ свойствамъ вещей.

Такъ какъ разумъ является способностью заключенія, подобно тому, какъ разсудокъ — способность сужденія, то формы заключенія несутъ ту же службу при изслѣдованіи идей, какъ формы сужденія при открытіи категорій. Категорическому, гипотетическому и дизъюнктивному заключенію соотвѣтствуютъ три понятія разума: души или мыслящаго субъекта, міра или совокупности явленій и Бога, первоначальнаго существа или верховнаго условія возможности всего, что можетъ быть мыслимо. Посредствомъ ихъ мы относимъ всѣ внутреннія явленія къ *я*, какъ ихъ (неизвѣстному) общему субъекту, мыслимъ всѣ существа и событія природы разчлененными въ объемлющей связи (никогда не подлежащаго опыту) мірового цѣлаго и разсматриваемъ всѣ вещи, какъ дѣло (непознаваемаго) высочайшаго разума. Эти идеи необходимы, не произошли случайно и не сочинены произвольно, онѣ—понятія, вытекающія изъ природы разума; ихъ употребленіе постолько правильно, посколько мы твердо держимся за положеніе, что мы можемъ имѣть о соотвѣтствующихъ имъ объектахъ лишь проблематическое понятіе, но никакого знанія, что онѣ лишь задачи и правила, но отнюдь не предметы и средства познанія. Однако почти непреоборимо стремленіе трактовать эти регулятивные принципы, какъ контитутивные, задачи, какъ познаваемые предметы, такъ что основа непроизвольнаго смѣшенія показаннаго и даннаго безусловнаго лежитъ не столько въ оплошности познающаго индивидуума, сколько въ природѣ нашей способности познанія. Идеи неизбѣжно вызываютъ кажущуюся ихъ объективную реальность, и проистекающія изъ нихъ лжемудрствующія заключенія суть софизмы не человѣка, а

самого чистаго разума; это — естественныя недоразумѣнія, освободиться отъ которыхъ не можетъ даже и мудрѣйшій. Въ крайнемъ случаѣ удается уберечься отъ заблужденія, но не прекратить трансцендентальный призракъ, изъ котораго оно проистекаетъ. Мы можемъ проникнуть сквозь иллюзію и избѣжать строющихся на ней невѣрныхъ заключеній, но не можемъ освободиться отъ нея самой.

На ошибочномъ объективномъ употребленіи идей основываются три воображаемыя науки — спекулятивное ученіе о душѣ, мірѣ и Богѣ, — которыя вмѣстѣ съ онтологіей составляютъ гордое зданіе (вольфовской) метафизики. Критика разума заканчиваетъ свое дѣло разрушенія, ставя цѣлью діалектики (логики кажущагося) опроверженіе раціональной психологіи, космологіи и теологіи вслѣдъ за совершеннымъ въ аналитикѣ опроверженіемъ догматической онтологіи, которая надѣялась путемъ понятій разсудка познать вещи въ себѣ. Критика доказываетъ, что первая изъ нихъ построена на ошибочныхъ заключеніяхъ, вторая запутывается въ неразрѣшимыхъ противорѣчіяхъ, наконецъ третья дѣлаетъ тщетныя усилія доказать существованіе высшаго существа.

1) *Паралогизмы раціональной психологіи.*

Трансцендентальное самопознаніе или чистое *я*, сопровождающее и связующее всѣ мои представленія, субъектъ всѣхъ сужденій, у меня бывающихъ, является, какъ показала аналитика, предпосылкой всякаго познанія (стр. 325); какъ таковая, оно никогда не можетъ быть предметомъ знанія. Нельзя изъ субъекта, никогда не могущаго быть предикатомъ, сдѣлать данный объектъ, логическому субъекту мышленія нельзя подставить реальную мыслящую субстанцію, единство самопознанія нельзя отмѣтить единствомъ и идентической личностью души. Въ эту ошибку впадаетъ раціональная психологія Вольфовской школы; она приводитъ доказательства субстанціальности, простоты и личнаго характера души, слѣдовательно ея нематеріальности и безсмертія, а также отношенія къ тѣлу — и все это основывается на упомянутой подстановкѣ, на двухсмысліи средняго понятія, слѣдовательно на *quaternio terminorum*; всѣ ея заключенія цѣликомъ ошибочны. Позволительно и допустимо къ внутреннимъ феноменамъ присоединять въ мышленіи абсолютный субъектъ, единство *я* *); но не позволительно трактовать идею души, какъ познаваемую

*) Понятіе разума о душѣ, какъ о простомъ, самостоятельномъ интеллектѣ не обозначаетъ дѣйствительнаго существа, а выражаетъ только извѣстныя основ-

вещь. Для того, чтобы можно было примѣнить къ ней категорію субстанціи, должно положить въ основу интуиціи нѣчто постоянное, а этого нельзя найти во внутреннемъ чувствѣ. Для расширенія нашихъ познаній о душевной жизни остается только эмпирическая психологія, раціональная же изъ доктрины сжимается до простой дисциплины, которая бодрствуетъ надъ тѣмъ, чтобы не были перейдены границы опыта. Но также, и какъ простое опредѣленіе границы, она имѣетъ большую цѣнность. Дѣло въ томъ, что вмѣстѣ съ надеждой на возможность доказать безтѣлесность и нетлѣнность души разрушается и опасеніе видѣть ихъ опровергнутыми: матеріализмъ такъ же не можетъ быть обоснованъ, какъ и спиритуализмъ, и если положенія послѣдняго о душѣ, какъ о простой, нематеріальной и переживающей смерть тѣла субстанціи недоказуемы, то нельзя поэтому еще считать ихъ и неправильными, такъ какъ противоположное точно также не можетъ быть доказано. Весь вопросъ не относится къ форуму знанія, а вѣры; указаніемъ на то, что ничего въ немъ подѣлать не можемъ съ теоретическими основаніями, мы пріобрѣтаемъ увѣренность противъ матеріалистическихъ возраженій, а это гораздо цѣннѣе того, что мы приэтомъ теряемъ.

2) *Антиноміи раціональной космологіи.*

При попыткѣ извлечь изъ понятія мыслящей самости метафизическія познанія о сущности духа и продолженіи существованія души послѣ смерти — разумъ попадаетъ въ ловушку двойного *terminus medius*; совершенно иныя трудности, съ которыми сталкиваются его усилія использовать идею міра для расширенія его знанія a priori. Здѣсь формальная корректность метода заключенія не подвергается никакимъ нападкамъ; возможно съ совершенной строгостью и именно въ непрямой формѣ — по невозможности противоположнаго, — доказать, что міръ имѣетъ свое начало во времени и заключенъ въ границы по пространству, что каждая составная субстанція состоитъ изъ простыхъ частей, что рядомъ съ причинностью по естественнымъ законамъ существуетъ причинность свободы и что есть необходимое

ныя положенія систематическаго единства въ объясненіи психическихъ явленій, именно: «возможно разсматривать всѣ опредѣленія — въ одномъ субъектѣ, всѣ силы выведенными изъ единой основной силы, всякое измѣненіе принадлежащимъ къ состояніямъ одного и того же существа, представлять всѣ явленія въ пространствѣ совершенно различными отъ дѣятельности мышленія».

существо, какъ часть и причина міра. Но — съ такой же убѣдительностью и точно также непрямо—можно доказать и противоположное: міръ безконеченъ во времени и пространствѣ, въ мірѣ нѣтъ ничего простого, нѣтъ никакой свободы, а все происходитъ по законамъ природы, никакого необходимаго существа не существуетъ ни въ мірѣ ни внѣ его. Это — знаменитое ученіе о спорѣ четырехъ космологическихъ тезъ и антитезъ или объ антиноміи чистаго разума; его открытіе несомнѣнно имѣло опредѣляющее вліяніе на все построеніе Кантовской критики разума и образуетъ его угловую точку. Благодаря этой антитетикѣ трансцендентальный идеализмъ, различеніе феноменовъ и нуменовъ и ограниченіе познанія явленіями получаютъ значительное подкрѣпленіе. Безъ критическаго идеализма (то, что воспринимается интуиціей въ пространствѣ и времени и познается категоріями, только явленія вещей, вещи же въ себѣ не познаваемы) эти антиноміи были бы неразрѣшимы. Какъ долженъ относиться разумъ къ этому спору? Основанія антитезъ такъ же убѣдительны, какъ и тезъ, ни на одной сторонѣ нѣтъ перевѣса, который могъ бы опредѣлить рѣшеніе. Правы ли обѣ партіи или ни одна изъ нихъ?

Рѣшеніе различаетъ первыя двѣ антиноміи, какъ математическія, отъ остальныхъ — динамическихъ. Такъ какъ у первыхъ дѣло идетъ о составленіи и дѣленіи величинъ, то и условія однородны съ условнымъ; у вторыхъ же—они могутъ быть неоднородны. Въ первомъ случаѣ фальшивы и теза и антитеза, такъ что онѣ исходятъ изъ неустановленнаго предположенія, будто міровое цѣлое (совершенный рядъ явленій) намъ данъ, между тѣмъ въ дѣйствительности онъ намъ только показанъ (идея). Міръ существуетъ не въ себѣ, а только въ эмпирическомъ регрессѣ феноменальныхъ условій; въ немъ же мы никогда не можемъ прійти ни къ безконечности, ни къ ограниченію міра пустымъ пространствомъ или начинающимся впереди отсутствіемъ времени; и это по тому, что и безконечность и пустое пространство (тоже относится и ко времени) не подлежатъ воспріятію; слѣдовательно міровая величина ни конечна, ни безконечна. Нѣтъ отвѣта на вопросъ о величинѣ міра, такъ какъ понятіе самого по себѣ (до регресса) существующаго чувственнаго міра противорѣчитъ самому себѣ. Неразрѣшима точно также и проблема, состоитъ ли составное изъ простыхъ элементовъ, такъ какъ противно здравому смыслу принятіе, что явленіе тѣла равняется вещи въ себѣ, до всякаго опыта содержащей всѣ достижимыя въ опытѣ части, — другими словами, что представленіе существуетъ внѣ силы представленія. Матерія хотя и дѣлима до безконечности, но не состоитъ ни изъ безконечно-многихъ частей, ни изъ опредѣленнаго количества простыхъ частей: части существуютъ только въ представленіи ихъ, въ дѣленіи (декомпозиціи), а это послѣднее идетъ только до тѣхъ поръ, пока позволяетъ возможный опытъ. Иначе дѣло стоитъ съ динамическими антиноміями, гдѣ положенія и за и противъ могутъ быть истинными, поскольку первое относится къ вещамъ въ себѣ, второе къ явленіямъ. Противорѣчіе исчезаетъ, если мы примемъ въ различныхъ значеніяхъ то, что утверждаетъ теза и отрицаетъ антитеза. Въ мірѣ явленій причинное сплетеніе идетъ впередъ безъ перерыва и конца, слѣдовательно въ немъ нѣтъ ни необходимой сущности ни свободы, — объ этомъ не спорятъ; но можетъ ли быть внѣ чувственнаго міра всемогущая и всемудрая причина ихъ и интеллектуальная свобода, какъ основа эмпирически необходимыхъ дѣйствій? Можетъ — такъ какъ для критическаго философа дѣло можетъ идти только о мыслимости міроосновы и свободы, на расширеніе же знанія за границы опыта критическій философъ смотритъ, какъ на невозможное. Этой возможности совершенно достаточно, чтобы дать опору вѣрѣ, съ другой же стороны она необходима, чтобы одновременно удовлетворить требованіямъ разсудка и разума, особенно же практическому ихъ интересу. Если бы не удалось разрѣшить кажущееся противорѣчіе и показать соединимость его членовъ, то была бы потеряна не только возможность опытнаго познанія, но и базисъ морали и религіи. Нѣтъ природы безъ причинной, не имѣющей пробѣловъ связи, нѣтъ нравственности безъ свободы, религіи — безъ божества. Особенный интересъ представляетъ разрѣшеніе третьей антиноміи посредствомъ цѣннаго, хотя и не прочнаго въ данномъ ему Кантомъ изложеніи понятія интеллектуальнаго характера *). Человѣкъ — гражданинъ двухъ міровъ. Какъ чувственное существо (явленіе) въ своей волѣ и дѣятельности онъ подчиняется естественной необходимости, какъ разумное существо (вещь въ себѣ) онъ свободенъ. Для научнаго объясненія его дѣйствія—непремѣнные результаты предшествующихъ, даже иногда эмпирически произшедшихъ явленій; и тѣмъ не менѣе моральное сужденіе дѣлаетъ его отвѣтственнымъ за эти дѣйствія. Въ научномъ объясненіи

*) О противостоящихъ этой теоріи трудностяхъ и возможности ихъ устраненія срав. Р. Фалькенбергъ «Объ интеллектуальномъ характерѣ, къ критикѣ Кантовскаго ученія о свободѣ» (изъ «Zeitschr. f. Philos.» т. 75). Галле 1879.

они выводятся изъ его эмпирическаго, здѣсь—изъ интеллектуальнаго характера. Человѣкъ не можетъ дѣйствовать иначе, чѣмъ онъ дѣйствуетъ, если онъ таковъ, каковъ онъ есть; но онъ можетъ не быть такимъ, каковъ онъ есть. Нравственное свойство интеллектуальнаго характера, отражающееся и въ эмпирическомъ характерѣ, его собственное дѣло; радикальное его измѣненіе (нравственное перерожденіе), — его задача, исполненіе которой требуется и слѣдовательно должно быть возможнымъ.

3) *Спекулятивная теологія.*

Основное положеніе о проходящемъ повсюду опредѣленіи, по которому къ каждой вещи долженъ привзойти одинъ изъ всѣхъ возможныхъ предикатовъ вещей, поскольку онѣ сравниваются со своими противоположностями, — это положеніе относитъ подлежащую опредѣленію вещь къ сущности всѣхъ возможныхъ предикатовъ или къ идеѣ всереальнѣйшаго существа. Такъ какъ эта идея есть представленіе единаго существа, то она можетъ быть названа идеаломъ чистаго разума. Изъ этого первообраза вещи, какъ недостаточныя его копіи, заимствуютъ матеріалъ для своей возможности, все ихъ многообразіе есть только различный способъ ограниченія понятія высочайшей реальности, составляющей ихъ общій субстратъ, точно также какъ всѣ фигуры возможны, лишь какъ различные способы ограниченія безконечнаго пространства. Или лучше: выводныя существа не относятся къ идеалу первоначальнаго существа, какъ ограниченія къ сущности высочайшей реальности (причемъ высочайшее существо мыслится, какъ аггрегатъ, состоящій изъ выведеннаго, и въ такомъ случаѣ выведенное не можетъ предполагать высочайшее существо и слѣдовательно его образовывать), но какъ слѣдствія къ основанію. Однако разумъ не останавливается на этой совершенно прочной идеѣ зависимости конечныхъ вещей отъ идеала существа всѣхъ существъ, какъ отношенія понятій къ идеѣ; онъ стремится, ослѣпляемый непреоборимымъ призракомъ, къ тому, чтобы реализировать, субстанціализировать и персонифицировать этотъ идеалъ, и смутно сознавая неправильность такого превращенія простой идеи въ данный объектъ, придумываетъ доказательства существованія Бога. Впрочемъ, едва-ли можно было бы убѣдить разумъ принять простое созданіе его мышленія за дѣйствительное существо, если бы его не толкали съ другой стороны искать гдѣ бы то ни было точку опоры въ регрессѣ условій и мыслить эмпирическую дѣйствительность всего случайнаго

обоснованной на скалѣ абсолютной необходимости. Но ни одно существо не кажется болѣе подходящимъ для превосходства надъ безусловной необходимостью, какъ то, понятіе котораго содержитъ на всякое „почему“ „потому“ и во всѣхъ отношеніяхъ не имѣетъ недостатковъ. Другими словами раціональная теологія связываетъ идеалъ разума всесовершеннѣйшаго существа съ четвертой космологической идеей абсолютно необходимаго существа. Возможны три пути для попытокъ доказать существованіе Бога: можно исходить либо изъ опредѣленнаго опыта (особенныхъ свойствъ и распорядка чувственнаго міра— именно изъ его цѣлесообразности), либо изъ неопредѣленнаго опыта (какого бы то ни было существованія) либо наконецъ, оставляя въ сторонѣ всякій опытъ, заключать о существованіи высочайшей причины изъ простыхъ понятій a priori. Но ни эмпирическій, ни трансцендентный, ни находящійся между ними ходъ мыслей не приводитъ къ цѣли. Убѣдительнѣйшее и популярнѣйшее изъ доказательствъ— физико-теологическое; но и при немъ нужно добровольно принять аналогію естественнаго продукта съ произведеніями человѣческаго искусства, такъ какъ нельзя доказать, чтобы цѣлесообразный порядокъ вещей въ мірѣ, который мы воспринимаемъ съ изумленіемъ, былъ случаенъ и чтобы онъ былъ произведенъ только упорядочивающимъ, разумнымъ принципомъ, а не изъ своей собственной природы по всеобщимъ механическимъ законамъ; однако это доказательство позволяетъ заключить только о разумномъ виновникѣ цѣлесообразной формы міра, а не о его существѣ, слѣдовательно о міростроителѣ, но не о творцѣ вселенной и, такъ какъ причина должна быть пропорціональна слѣдствію, только о весьма мудромъ и изумительно могущественномъ, но не всемудромъ и всемогущемъ устроителѣ; и вмѣстѣ съ этимъ доказательство не можетъ дать опредѣленнаго понятія о верховной причинѣ міра. Теологическое доказательство перепрыгиваетъ отъ случайности цѣлесообразнаго міроустройства къ абсолютно необходимому, а оттуда къ объемлющей реальности, такимъ образомъ оно покидаетъ почву опыта и обращается въ космологическое доказательство, которое въ свою очередь только скорѣе онтологическое; оба они различаются только тѣмъ, что первое изъ нихъ заключаетъ отъ данной напередъ безусловной необходимости существа къ его неограниченной реальности, второе же наоборотъ—отъ высочайшей реальности къ необходимому существованію. Слабости космологическаго аргумента въ его первой половинѣ заключаются въ томъ, что онъ заключеніемъ отъ случайнаго къ его причинѣ переходитъ границы

чувственнаго міра, въ заключеніи же отъ невозможности безконечнаго ряда условій къ ихъ первопричинѣ, принимая гипотетически для систематическаго единства познанія необходимую первую причину, употребляетъ субъективное общее положеніе изслѣдованія, какъ объективный, относящійся къ самимъ вещамъ принципъ. Наконецъ онтологическое доказательство, съ дороги котораго благоразумно предполагали сойти оба мнимо эмпирическіе аргумента и къ которому они сами должны все-таки прибѣгать, разрушается о невозможность извлечь изъ идеи существованіе отвѣчающаго ей предмета. Существованіе обозначаетъ только положеніе субъекта со всѣми мыслимыми въ его понятіи признаками, такимъ образомъ отношеніе его къ нашему познанію; оно само не принадлежитъ къ предикатамъ понятія и не можетъ быть по этому аналитически изъ него выведено. Благодаря присоединенію бытія содержаніе понятія не становится богаче, сто дѣйствительныхъ таллеровъ не содержатъ ни однимъ пфенигомъ болѣе, чѣмъ сто мыслимыхъ талеровъ. Всѣ положенія о существованіи Бога синтетичны, слѣдовательно существованіе Бога не можетъ быть представлено изъ понятія Бога. Во всякомъ случаѣ было бы противорѣчіемъ сказать, что Богъ не всемогущъ, точно также какъ было бы противорѣчіемъ отрицать, что трехугольникъ имѣетъ три угла: разъ я установляю понятіе, я не могу отрѣшиться отъ необходимо привходящаго въ него предиката. Однако если я опровергаю субъекта вмѣстѣ съ его предикатомъ (нѣтъ всемогущаго Бога), то не проистекаетъ никакого противорѣчія, такъ какъ въ такомъ случаѣ болѣе ничего не остается, чему можно было бы противорѣчить.

Такимъ образомъ всѣ доказательства бытія необходимаго существа оказываются мечтой, базисъ спекулятивной теологіей—ненадежнымъ. Равнымъ образомъ идея Бога получаетъ свое значеніе, и взглядъ на неспособность разума представить на теоретическихъ основаніяхъ объективную реальность этой идеи имѣетъ свою большую пользу. Вѣдь если нельзя доказать существованіе Бога, то нельзя его и опровергнуть: тѣ же самыя основы, которыя позволяютъ намъ считать утвержденіе этого существованія слабо обоснованнымъ, совершенно достаточны для доказательства необоснованности и противоположнаго утвержденія. И если выставить практическія побужденія, падающія на чашку вѣсовъ въ пользу предположенія высочайшаго и вседовольнаго существа, то разумъ обязанъ принять сторону и послѣдовать за тѣми основаніями, которыя хотя и недостаточны объ-

ективно *), однако все же перевѣшиваютъ, и лучше которыхъ мы
никакихъ не знаемъ. Моральная сторона является намъ порукой
объективной реальности понятія Бога; трансцендентальную же теоло-
гію ожидаетъ значительная отрицательная задача („цензура“) — точно
опредѣлить понятіе всесовершеннѣйшаго существа (какъ существа,
заключающаго въ себѣ благодаря разуму и свободѣ первооснову
всѣхъ остальныхъ вещей), отстранить всѣ затемняющія представ-
ленія и удалить съ дороги противопоставляемыя утвержденія, будутъ
ли они атеистичны, или деистичны (деизмъ объявляетъ возможнымъ
только познаніе существованія первоначальнаго существа, но не бли-
жайшее его опредѣленіе), или (въ догматическомъ смыслѣ) антропо-
морфичны. Теизмъ совершенно возможенъ безъ недостаточнаго антро-
поморфизма, поскольку мы опредѣляемъ понятіе Бога предикатами,
которые заимствуемъ изъ внутренняго опыта (разсудка и воли), не
въ себѣ, а только по аналогіи **) въ его отношеніи къ міру. Это по-
нятіе служитъ намъ только для созерцанія міра ***), а не для поз-
нанія самого высочайшаго существа. Для спекулятивнаго употреб-
ленія остается только идеалъ, за то безошибочный, который заклю-
чаетъ и увѣнчиваетъ все человѣческое познаніе.

Такимъ образомъ польза идей двойная. Показывая безпочвен-
ность атеизма, фатализма и натурализма, онѣ создаютъ простран-
ство для предметовъ вѣры. Давая же въ руки естествоиспытанія точ-
ку зрѣнія — систематическаго единства телеологической связи, онѣ
дѣлаютъ возможнымъ расширеніе употребленія разума не выше обла-
сти опыта, а внутри ея ****). Намѣченное здѣсь въ бѣглыхъ чертахъ

*) Они нуждаются въ расположеніи, чтобы замѣнить недостатокъ ихъ пра-
вопритязаній и не могутъ по этому сами изъ себя дать теологическое позна-
ніе, но они пригодны для того, что бы приготовить къ нему разсудокъ и дать
вѣсъ какимъ либо другимъ (моральнымъ) доказательствамъ.

**) Мы держимся въ границахъ позволительнаго употребленія разума, не пе-
реходимъ ихъ въ томъ случаѣ, если ограничиваемъ наше сужденіе отношені-
емъ міра къ высочайшему существу и при этомъ позволяемъ себѣ только сим-
волическій антропоморфизмъ, который въ сущности касается только языка, а
не объекта.

***) «Мы принуждены такъ смотрѣть на міръ, какъ будто онъ есть дѣло
высочайшаго «разума и воли». «Мы можемъ увѣренно выводить явленія міра и
ихъ существованіе изъ другихъ явленій, какъ будто нѣтъ никакого необходимого
существа, и однако стремиться непрестанно къ совершенству вывода, какъ будто
такое существо предполагается въ качествѣ верховной основы», короче, физи-
ческое (механическое) объясненіе рядомъ съ теистическимъ воззрѣніемъ или
теологическимъ сужденіемъ.

****) Основное положеніе, смотрящее на порядкостроительство въ мірѣ
(напр. наружность земли, горы и моря, члены животного тѣла), какъ будто на

ученіе о цѣляхъ достроено во второй части критики силы сужденія, практическая же философія, приносящая единственно возможное, моральное доказательство объективной реальности идей, возводитъ солидное жилище критической метафизики, именно метафизики обязанностей и идей на мѣстѣ, оставшемся свободнымъ по устраненіи воздушныхъ садовыхъ бесѣдокъ догматической метафизики. „Я долженъ былъ устранить знаніе, чтобы предоставить мѣсто вѣрѣ.“ Переходъ отъ невозможнаго теоретическаго или спекулятивнаго познанія вещей въ себѣ къ возможному „практическому познанію“ ихъ (къ вѣрѣ, что есть Богъ и будущій міръ) даетъ ученіе о методѣ, распадающееся на четыре части — дисциплина, канонъ, архитектоника и исторія чистаго разума. Это ученіе находится во второмъ его главномъ произведеніи; тамъ же въ идеалѣ высочайшаго блага указывается основаніе доказательства значенія идей Богъ, свобода и безсмертіе, какъ нераздѣльныхъ отъ моральной обязательности предпосылокъ; далѣе въ осторожномъ изслѣдованіи о трехъ ступеняхъ убѣжденія въ правильности (мнѣніе, вѣра, знаніе) доктринальной и моральной вѣрѣ намѣчается ихъ мѣсто въ системѣ видовъ познанія.

Сведемъ вмѣстѣ результаты трехъ частей теоретической философіи. Чистыя интуиціи, категоріи и идеи суть функціи духа; онѣ допускаютъ свободное отъ опыта познаніе о предметахъ возможнаго опыта (и о возможности познанія). Первыя дѣлаютъ возможнымъ всеобщее и необходимое знаніе относительно формъ, въ которыхъ могутъ быть намъ даны предметы; вторыя даютъ точно также неопровержимое знаніе относительно формъ, въ которыхъ явленія должны быть мыслимы; третьи наконецъ дѣлаютъ возможнымъ отличное отъ этого знанія, но не противорѣчащее ему сужденіе явленій. Категоріи и идеи даютъ намъ, кромѣ того, проблематическія понятія о такихъ предметахъ, которые не даются намъ интуиціей и могутъ существовать внѣ времени и пространства; вещи въ себѣ не могутъ быть познаны, но только мыслимы, а это важно для того случая, чтобы мы убѣждались въ ихъ существованіи другимъ способомъ, а не чувственной интуиціей.

Опредѣленіе границъ спекулятивнаго разума совершено. Всякое знаніе и доказательство ограничивается явленіемъ или возмож-

---

вытекающее изъ намѣренія всевысочайшаго разума, даетъ изслѣдователю руководство ко многимъ отношеніямъ.

нымъ опытомъ. Но граница подлежащаго опыту еще не граница сущаго, еще менѣе — долженствующаго быть; граница теоретическаго разума не граница разума практическаго. Мы должны дѣйствовать нравственно; что бы мочь это, мы должны приписывать себѣ силу начинать съ себя рядъ событій и вообще вправѣ принимать все то, непринятіе чего дѣлаетъ невозможной моральную дѣятельность. Если бы мы только теоретическими, только испытующими существами, у насъ небыло бы никакого повода предполагать за міромъ явленій или сверхъ него второй міръ, интеллектуальный. Однако мы еще и волевыя и дѣйствующія подъ законами разума существа, и если мы и не въ состояніи познать вещи въ себѣ, то можемъ и должны требовать эти вещи въ себѣ — нашу свободу, Бога, загробную жизнь. Истинно и необходимо не только то, что является условіемъ опыта, но и то, что есть условіе нравственности. Открыть законы и условія нравственности — задача практической философіи.

II. Ученіе о нравственности.

Отъ естественныхъ законовъ, выражающихъ необходимое долженствованіе, изслѣдованіе обращается къ волевымъ законамъ, выражающимъ долженствованіе, которымъ извѣстныя дѣйствія не вынуждаются, а предписываются. Если бы мы были только разумными, а не одновременно и чувственными существами, то нравственный законъ опредѣлялъ бы волю въ формѣ естественнаго закона; однако чувственностью дана постоянная возможность отступленія или, лучше сказать, нравственный исходный пунктъ долженъ достигаться только путемъ преодолѣнія чувственныхъ влеченій; поэтому нравственный законъ говоритъ намъ въ формѣ императива. Такъ же и между волевыми законами или императивами есть такіе, къ которымъ приходитъ характеръ абсолютной необходимости и всеобщности и слѣдовательно апріорности. Какъ разсудокъ диктуетъ законы міру явленій, точно также и практическій разумъ даетъ самъ себѣ законы, онъ автономенъ; и какъ апріорные законы природы касаются только формъ предметовъ опыта, такъ же и нравственный законъ опредѣляетъ не содержаніе, но только форму желанія: дѣйствуй по той максимѣ, относительно которой ты одновременно можешь желать, чтобы она стала всеобщимъ закономъ. Практическій законъ разума есть категорическій императивъ. Что обозначаетъ это наименованіе и какъ обосновывается только что данная формула нравственнаго разума?

Практическія основныя положенія либо имѣютъ субъективное значеніе и тогда называются максимами (волевыя мнѣнія индивидума), либо объективное, — тогда они — императивы или предписанія. Эти послѣднія сохраняютъ значеніе либо только при извѣстныхъ условіяхъ (если хочешь сдѣлаться священникомъ, долженъ изучить теологію; кто хочетъ въ качествѣ купца двигаться впередъ, не долженъ обманывать кліентовъ) либо безусловно (не лги). Всѣ законы благоразумія и приличія — условные императивы, нравственный законъ — императивъ категорическій. Заповѣдь правдивости не связана съ условіемъ, чтобы мы имѣли намѣреніе дѣйствовать нравственно, но это всеобщее предписаніе вмѣстѣ со всѣми относящимися сюда спеціальными предписаніями — избѣгать лжи и т. д. — безусловно и требуется отъ каждаго: какъ истинно то, что мы разумныя существа, такъ же истинно и то, что мы обязаны къ нравственности и не ради того, чтобы быть уважаемыми на землѣ и блаженными на небесахъ, а безъ всякихъ „если“ и „для того“. Ты обязанъ къ тому-то, что бы изъ этого ни слѣдовало. И какъ нравственный законъ независимъ отъ всякой достигаемой цѣли, точно такъ-же не испытываетъ онъ ни прироста, ни нарушенія въ своей обязательности отъ того, повинуются ли ему люди или нѣтъ. Онъ имѣетъ абсолютное значеніе, все равно часто или рѣдко онъ исполняется, даже вообще—исполнялся ли онъ гдѣ либо и когда либо въ мірѣ.

Добро, которое мы обязаны дѣлать, и зло, котораго мы обязаны не дѣлать, значительно отличается отъ тѣхъ благъ и золъ, которыхъ мы ищемъ и избѣгаемъ. Блага всегда релативны, хороши только относительно чего либо, какъ средства относительно цѣлей; изо всего, что даютъ природа и счастье, можно сдѣлать дурное употребленіе. Что повелѣваетъ долгъ — самоцѣльно, добро само по себѣ, абсолютно цѣнно и никакое злоупотребленіе имъ невозможно. Можно думать, что удовольствіе, счастье есть послѣдняя цѣль. Но люди самыхъ разнообразныхъ мнѣній о пріятномъ—одному кажется полнымъ удовольствія то, другому—другое. Эмпирическимъ путемъ нельзя найти того, чего долгъ требуетъ одинаково отъ всѣхъ людей и при всякихъ обстоятельствахъ, долгъ обращается къ нашему разуму, а не къ нашей чувственности. Если бы счастье было цѣлью разумныхъ существъ, то природа очень плохо вооружила насъ для этого, такъ какъ дала намъ въ руководители вмѣсто надежнаго руководящаго инстинкта слабый и обманчивый разумъ, а этотъ послѣдній со своими спутниками — культурой, наукой, искусствами и роскошью, — принесъ человѣчеству больше огорченій, чѣмъ удовольствія. Люди имѣютъ другое назначеніе, а не благополучіе, высшее — выработку добрыхъ настроеній; здѣсь мы имѣемъ единственное во всемъ мірѣ, что не можетъ быть употреблено ко злу, что не заимствуетъ своей цѣнности ни отъ какой высшей цѣли, но само первоначально и неизмѣнно носитъ ее въ самомъ себѣ, а также и всему остальному, заслуживающему оцѣнки, придаетъ цѣнность. „Всегда во всемъ мірѣ да и внѣ его нельзя мыслить что либо, что можно было бы безъ ограниченія считать добромъ, исключая только добрую волю.“ Разсудокъ, мужество, умѣренность и все то, что можно привести изъ талантовъ духа и похвальныхъ свойствъ темперамента, а также дары счастья, „безъ сомнѣнія, въ многихъ отношеніяхъ хороши и желательны, но они также могутъ оказаться и въ высшей степени дурными и вредными, если не хороша воля, долженствующая дѣлать изъ нихъ употребленіе“. Таковы классическія слова, которыми Кантъ закладываетъ фундаментъ метафизики нравовъ.

Когда же воля заслуживаетъ предикатъ „доброй“? Послушаемъ популярное моральное сознаніе, различающее три ступени нравственнаго признанія. Холодной хвалой внѣшне не опороченнаго дѣйствія пользуется тотъ, кто придерживается сообразнаго съ долгомъ — все равно, по какимъ соображеніямъ, напр., торговецъ не прибѣгающій къ обману, потому что онъ считаетъ честность болѣе выгодной. Болѣе теплую похвалу и одобреніе мы даемъ тому, кого стремленіе къ почестямъ влечетъ къ прилежанію, добросердечная склонность — къ благодѣянію, состраданіе—къ оказанію помощи. Глубокаго же уваженія достигаетъ только тотъ, кто исполняетъ долгъ ради долга. Только въ этомъ третьемъ случаѣ, гдѣ не только внѣшнее дѣйствіе, а также не только желаніе счастливой натуры, но и сама воля, максима согласуется съ нравственнымъ закономъ, гдѣ добро дѣлается ради добра, — только въ этомъ случаѣ имѣется настоящая нравственность, имѣется безусловное, само на себѣ основывающееся достоинство. Кто дѣлаетъ сообразное съ долгомъ по соображеніямъ пользы или изъ непосредственной, всегда ненадежной склонности, тотъ дѣйствуетъ легально; морально же — только тотъ, кто, не прислушиваясь къ выгодѣ и склонности, принимаетъ законъ въ убѣжденіе и исполняетъ долгъ, потому что это долгъ. Единственное нравственное побужденіе — сознаніе долга, уваженіе нравственнаго закона *).

*) Уваженіе или благоговѣніе, которое возбуждаетъ въ насъ законъ и вслѣдъ за ними лицо, его осуществляющее, специфически различается отъ всѣхъ

Въ этомъ мѣстѣ угрожаетъ неизбѣгнутый Кантомъ камень преткновенія. Нравственный законъ требуетъ совершенной ясности максимъ; только представленіе долга, а не склонность можетъ опредѣлять волю. Совершенно вѣрно. Далѣе: гдѣ дѣло идетъ о собственномъ долгѣ, самъ обсуждающій никогда не можетъ быть абсолютно увѣренъ, что къ сообразной съ долгомъ дѣятельности его не побуждаетъ вмѣстѣ съ чувствомъ долга и мотивъ удовольствія; нужно вѣдь что бы нравственно требуемое противорѣчило всѣмъ склонностямъ. Если не имѣющій потребностей и свободный отъ корыстолюбія оставляетъ нетронутой порученную ему кассу, а довольный жизнью преодолѣваетъ мысль о самоубійствѣ, то нужно принять, что оба они уже достаточно защищены противъ искушенія: первый своимъ умѣреннымъ, а второй — веселымъ темпераментамъ—и ихъ поведеніе обсуждается, какъ легальное. Наоборотъ, если склонный къ расточительности чиновникъ вѣрно охраняетъ ввѣренныя ему деньги, а обремененный безнадежной печалью сохраняетъ свою жизнь, хотя ея и не любитъ, — тогда нужно приписать нравственнымъ положеніямъ воздержаніе отъ несправедливости. Къ этому нужно прислушиваться. Увѣренность въ моральности рѣшенія мы имѣемъ только тогда, если можно вывести, что здѣсь рядомъ съ максимами не играли роли также и склонности. Случаи, въ которыхъ сообразная съ долгомъ дѣятельность совершается вопреки склонности, суть единственные, дающіе надежное познаніе истинной нравственности; единственные ли они поэтому, въ которыхъ имѣется въ наличности нравственное настроеніе? Кантъ съ полнымъ правомъ утверждаетъ, что примѣсь эгоистическихъ мотивовъ затемняетъ ясность настроенія и уменьшаетъ моральное его достоинство. Съ равнымъ правомъ онъ обращаетъ вниманіе на возможность, что скрытое чувственное побужденіе будетъ дѣйствовать даже и тамъ, гдѣ мы будемъ считать себя дѣйствующимъ изъ чистыхъ положеній. Но онъ не оставляетъ безъ указанія и возможности дѣйствовать не по влеченію, но по сознанію долга даже тамъ, гдѣ влеченія благопріятны сообразной съ долгомъ дѣятельности. Трудолю-

пробуждаемыхъ чувственными вліяніями чувствъ склонности и страха, какъ самовоздѣйствуемое понятіемъ разума и какъ единственное, познаваемое a priori. Оно укрѣпляетъ и возвышаетъ нашу разумную природу, сознаніе нашей свободы и возвышеннаго назначенія, но въ то же время смиряетъ наши чувства; благодаря этому къ радости возвышенія примѣшивается извѣстное неудовольствіе, непозволяющее довѣрчивой склонности къ строгимъ и величественнымъ законамъ. Не очень охотно воздаютъ это уваженіе, именно благодаря тому гнетущему чувству, которое производитъ это чувство на себялюбіе.

бивый по природѣ защищенъ ли этимъ счастливымъ задаткомъ отъ припадковъ лѣни? И если онъ имъ противостоитъ, то всегда ли склонность къ дѣятельности и никогда нравственный тезисъ не преодолѣваетъ эти искушенія? Кантъ попалъ въ опасность смѣшать границу нашего надежнаго познанія истинныхъ мотивовъ съ границей наличной нравственности и призналъ только тамъ истинную нравственность, гдѣ дѣйствуютъ по тезису и вопреки склонностямъ. За это онъ дѣйствительно заслужилъ (иногда безосновательно распространявшіеся и на вполнѣ правильную строгость его воззрѣнія) упреки въ ригоризмѣ и чрезмѣрномъ пуризмѣ и насмѣшку въ извѣстныхъ шиллеровскихъ стихамъ:

Радъ всѣмъ друзьямъ я служить, но къ несчастью во мнѣ это-склонность;
Точитъ во мнѣ сердце, какъ червь, мысль: добродѣтель-ли то?
Тутъ есть одинъ лишь совѣтъ: постарайся, нельзя-ль презирать ихъ,
Чтобъ съ отвращеньемъ потомъ дѣлать, что долгъ повелитъ *).

Возвращаемся къ развитію этическихъ основныхъ понятій отъ этого необходимаго ограниченія необоснованнаго вывода, что только тамъ имѣется нравственность, гдѣ исполненіе долга идетъ противъ склонности, гдѣ оно намъ достается съ трудомъ, гдѣ ему предшествуетъ борьба противъ чувственныхъ мотивовъ. Весьма важные выводы относительно происхожденія и содержанія нравственнаго закона доказываются изъ основного положенія, полученнаго путемъ анализа моральнаго сужденія, что нравственный законъ съ безусловнымъ значеніемъ для всякаго разумнаго существа и при всякихъ обстоятельствахъ повелѣваетъ безусловно цѣнное — соотвѣтственное ему настроеніе. Всеобщность и необходимость (безусловность) заповѣди долга доказываетъ, что онъ происходитъ не изъ другого мѣста, а именно изъ самаго разума. Кто выводитъ нравственный законъ изъ Божьяго произволенія, тотъ подчиняется его условію, именно неизмѣнности Божьей воли. Кто видитъ въ стремленіи къ благополучію источникъ нравственнаго законодательства, тотъ дѣлаетъ разумную волю зависимой отъ естественнаго закона чувственности; было бы глупымъ повелѣвать нравственнымъ закономъ что либо такое, что и безъ того каждый самъ собой дѣлаетъ въ подлежащей мѣрѣ. Также теоріи соціальныхъ склонностей и моральнаго

*) «Сомнѣнья совѣсти» и «Рѣшенье» въ концѣ группы двустишій подъ общимъ заглавіемъ «Философы». Здѣсь приведенъ переводъ г. М. Дмитріева. Н. В. Гербель «Полное собраніе сочиненій Шиллера въ переводѣ русскихъ писателей» изд. 7-е 1893. Томъ I., стр. 97.

чувства не попадаютъ въ цѣль, такъ какъ онѣ основываютъ нравственность на колеблющейся почвѣ чувства. Оказывается недостаточнымъ даже принципъ совершенства, такъ какъ и онъ ограничиваетъ индивидуумъ имъ самимъ и въ концѣ концовъ, какъ и предыдущіе, впадаетъ въ утонченное себялюбіе. Теономическая и эгоистическая мораль, мораль доброжелательства и совершенства, — всѣ эвдаймоничны, слѣдовательно гетерономичны. Практическій разумъ *) получаетъ законъ не отъ Бога и не изъ природныхъ влеченій, а черпаетъ его изъ своихъ собственныхъ глубинъ, онъ обязываетъ самъ себя.

Тѣже самыя основанія, которыя опредѣляютъ происхожденіе нравственнаго закона изъ воли или разума, въ то же время не позволяютъ никакого опредѣленія его по содержанію. Если категорическій императивъ установилъ для воли опредѣленныя цѣли, предписалъ ей направленіе къ опредѣленнымъ предметамъ, то самъ не можетъ ни быть познанъ a priori, ни имѣть значенія для всѣхъ разумныхъ существъ: его неопровержимость воспрещаетъ всякую эмпирическую примѣсь **). Отбрасывая въ мышленіи отъ закона всякое содержаніе, получаемъ въ остаткѣ форму всеобщей законосообразности ***) и формулу: „дѣйствуй такъ, чтобы максима твоей воли во всякое время точно также могла бы имѣть значеніе принципа всеобщаго законадательства“. Возможность мыслить основное положеніе воли, какъ всеобщій законъ природы, является камнемъ испытанія нравственности. Если ты сомнѣваешься насчетъ моральности дѣйствія или побужденія, задай себѣ только вопросъ: что было бы съ человѣчествомъ, если бы каждый пожелалъ дѣйствовать по тому же тезису. Общественная жизнь была бы невозможна, если бы никто не могъ повѣрить слову другому, разсчитывать на чужую помощь и быть спокойнымъ за свое имущество и жизнь. Даже разбойничьи шайки

---

*) Воля и практическій разумъ идентичны. Дефиниція гласитъ: воля есть способность дѣйствовать по представленію о законахъ.

**) Такимъ образомъ моральный законъ независимъ отъ всякого опыта по тремъ основаніямъ: по происхожденію, содержанію и значенію. Онъ происходитъ изъ разума, заключаетъ только формальное предписаніе и его значеніе не касается до того, есть ли повиновеніе или нѣтъ; онъ говоритъ, что должно происходить, хотя бы этого никогда не происходило.

***) «Формальный принципъ» Кантовской этики вызвалъ самыя разнообразныя сужденія. За отклоненіе его высказались Эд. Пелейдереръ (Кантовскій критицизмъ и англійская философія 1881) и Целлеръ, соглашаются Фортлаге и Либманъ (къ анализу дѣйствительности, 2-е изданіе 1880, стр. 671).

не могутъ существовать безъ того, чтобы и въ нихъ не имѣли значеніе извѣстные законы, какъ ненарушимыя обязательства.

Необходимо очистить верховную форму нравственнаго закона отъ всякихъ матеріальныхъ опредѣленій, значитъ ограниченій. Это однако не препятствуетъ тому, чтобы придать абстрактнымъ очертаніямъ болѣе конкретную окраску. Въ этомъ случаѣ для выясненія и специализаціи подставляется понятіе достоинства лица въ противоположность къ годности вещей. Вещи только средства, цѣнность которыхъ всегда относительна; именно она состоитъ въ полезныхъ или пріятныхъ слѣдствіяхъ, которыя онѣ производятъ, въ удовлетвореніи потребности или вкуса; вещи замѣнимы другими средствами, исполняющими ту же цѣль, онѣ имѣютъ (рыночную или любительскую) цѣну; возвышающееся же надъ всякой цѣной и не позволяющее никакого эквивалента имѣетъ внутреннюю цѣнность или достоинство и является предметомъ почтенія. Законодательство, опредѣляющее всякую цѣнность, а также и сообразное съ нимъ настроеніе, имѣетъ достоинство, безусловную незамѣнимую цѣнность и своимъ субъектамъ, разумнымъ, склоннымъ къ морали существамъ даетъ преимущество быть самоцѣльными. „Такимъ образомъ только нравственность и человѣчество, на сколько оно способно къ нравственности, имѣютъ достоинство.“ Сообразно съ этимъ можно принять слѣдующую формулировку нравственнаго закона равнозначущей съ первой: „дѣйствуй такъ, чтобы нуждаться въ человѣчествѣ, и въ своемъ собственномъ лицѣ и въ лицѣ каждаго другого всегда только, какъ въ цѣли, и ни когда какъ въ средствѣ.

Дальнѣйшее дополненіе абстрактной формулы категорическаго императива получается изъ выясненія вопроса, какія всеобщія цѣли позволяютъ подведеніе подъ него, т. е. выдерживаютъ испытаніе, принадлежатъ ли онѣ къ принципамъ всеобщаго законодательства; при этомъ Кантъ снова выступаетъ разрѣшителемъ между двумя спорящими партіями и твердой рукой связываетъ годное отъ обѣихъ партій, выдѣливши негодное. Большинство эвдаймоническихъ системъ повелѣваетъ рядомъ со споспѣшествованіемъ частному благу и споспѣшествованіе благу всеобщему, при этомъ не указывается на какомъ мѣстѣ должно останавливаться стремленіе къ собственному благу въ виду чужаго; въ то же время въ системахъ совершенства соціальнаго момента либо совсѣмъ не достаетъ, либо онъ отступаетъ не приличествующимъ образомъ. Принципъ счастья представляетъ моральный эмпиризмъ, принципъ совершенства — моральный раціона-

лизмъ. Кантъ примиряетъ противоположность, ограничивая въ соотвѣтственной мѣрѣ двухсторонния тезы. „Поставь цѣлью своей дѣятельности собственное совершенство и благополучіе другихъ“ — таковы единственныя цѣли, которыя въ то-же время являются и обязанностями. Чужое совершенство исключается потому, что я никому не могу привить добраго настроенія и каждый долженъ дать его самъ себѣ; собственное благополучіе — потому, что всякій уже по природѣ къ нему стремится.

Вышеприведенное противоположеніе, съ которымъ перекрещивается дальнѣйшее различеніе совершенныхъ и несовершенныхъ обязанностей, служитъ основой дѣленія нравственныхъ обязанностей на обязанности къ намъ самимъ и къ другимъ людямъ *). Первыя повелѣваютъ сохраненіе и усовершенствованіе нашихъ природныхъ и моральныхъ силъ, послѣднія—обязанности признанія (уваженія) или услуги (любви). Такъ какъ никто не можетъ меня обязать имѣть чувство, то подъ любовью нужно понимать не патологическую—привлекательности, а дѣятельную — доброжелательства или практическаго участія. Точно также не можетъ быть обязанностью увеличивать зло въ мірѣ; поэтому ослабляющее и безполезное движеніе сострадания, присоединяющее къ боли страдающаго еще и симпатическую боль зрителя, должно вычеркнуть изъ списка добродѣтелей и на его мѣсто поставить дѣятельную готовность къ помощи. Въ дружбѣ любовь и уваженіе соединяются въ равномѣрномъ равновѣсіи. Правдивость относится къ обязанностямъ къ себѣ — ложь есть отрицаніе человѣческаго достоинства и ни при какихъ условіяхъ непозволительна, хотя бы отъ этого зависѣла жизнь человѣка.

Установивши, что повелѣваетъ категорическій императивъ, мы приходимъ къ дальнѣйшей задачѣ, какъ онъ возможенъ? Онъ возможенъ только при предположеніи нашей свободы. Только свободное существо само даетъ себѣ законы, такъ какъ только автономное существо свободно. Въ теоретической философіи чистое самосознаніе, „я мыслю“ отмѣчало тотъ пунктъ, въ которомъ вещь въ себѣ даетъ намъ знать не о своей сущности, но о своемъ существованіи. Тоже

*) Обязанности бываютъ только къ людямъ, а не къ ниже или сверхчеловѣческимъ существамъ. То, что обыкновенно называется обязанностями къ животнымъ, а также такъ называемыя обязанности къ Богу, въ дѣйствительности только обязанности къ намъ самимъ. Мученіе звѣрей не морально, потому что мы притупляемъ наше сочувствіе. Имѣть религію—обязанность къ самому себѣ, такъ какъ соблюденіе моральныхъ заповѣдей, какъ божественныхъ законовъ является средствомъ, споспѣшествующимъ нравственности.

самое имѣетъ значеніе въ практической философіи относительно нравственнаго закона. Неопровержимый фактъ нравственнаго закона даетъ мнѣ право поставить себя въ высшій, чѣмъ простой феноменальный, порядокъ вещей, и въ другое причинное отношеніе, а не въ простое естественно необходимое (механическое); онъ даетъ мнѣ право разсматривать себя, какъ дающаго законы и независимаго отъ чувственныхъ влеченій члена интеллектуальнаго міра,—коротко, какъ свободнаго. Свобода—реальная причина самоустановляемаго нравственнаго закона, этотъ послѣдній—основа познанія свободы. Законъ не имѣлъ бы никакого смысла, если бы мы не имѣли возможности ему слѣдовать: я могу, потому что я долженъ. Конечно свобода—только идея, предметъ которой мнѣ не данъ ни въ какомъ опытѣ и реальность которой слѣдовательно не можетъ быть объективно познана и доказана,—и не смотря на это она должна быть требуема, какъ условіе нравственнаго закона и его исполнимости, съ субъективно-достаточной необходимостью. Я не могу сказать: достовѣрно, а только: я увѣренъ, что я свободенъ. Свобода не догматическій тезисъ теоретическаго, но постулятъ практическаго разума; этотъ послѣдній имѣетъ предъ первымъ то преимущество, что можетъ требовать отъ перваго показать согласимость извѣстныхъ тѣснѣйшимъ образомъ связанныхъ съ моральнымъ обязательствомъ трансцендентныхъ идей о сверхчувственномъ, какъ объ основныхъ положеніяхъ разсудка. Точно также въ виду практическаго интереса понятій разума о божествѣ, свободѣ, безсмертіи весьма важно установить по меньшей мѣрѣ ихъ возможность (свободную отъ противорѣчія мыслимость). То, что познается въ діалектикѣ, какъ возможное, въ этикѣ показывается, какъ дѣйствительное: кто желаетъ исполнить свою нравственную задачу—а это обязанность каждаго—тотъ не долженъ сомнѣваться въ условіяхъ ея исполнимости и долженъ вѣрить въ свободу и сверхчувственный міръ вопреки всей ихъ непонятности. Оба—постуляты практическаго разума, т. е. принятія того, что есть, ради того, что должно быть. Естественно интересъ воли не можетъ быть съуживаемъ интересомъ разсудка. Основное положеніе о проходящей повсюду причинной опредѣляемости происходящаго остается съ неприкосновеннымъ значеніемъ и для области познанія разсудка, слѣдовательно для царства явленій; наоборотъ намъ не возбраняется для вещей въ себѣ, хотя мы не можемъ имѣть никакого представленія объ образѣ ихъ существованія, устанавливать другой видъ причинности и себѣ прилагать свободный интеллектуальный характеръ.

Такимъ образомъ идея свободы выводится прямо изъ нравственнаго закона, какъ его предпосылка; точно также и доводъ за реальность обѣихъ другихъ идей получается по окольной дорогѣ изъ понятія „высочайшаго добра", въ которомъ разумъ мыслитъ соединеніе совершенной добродѣтели и совершеннаго блаженства. Нравственный законъ требуетъ абсолютнаго согласованія настроенія съ заповѣдью разума или святости воли. Кромѣ этого верховнаго добра (*bonum supremum*), совершенной нравственности, высочайшее добро (*bonum consummatum*) содержитъ въ себѣ еще и отвѣчающее мѣрѣ добродѣтели блаженство. Всякій согласится съ приговоромъ, по праву присуждающимъ добродѣтельному благо и порочному зло; этимъ однимъ ничто не измѣняется въ прежнемъ положеніи, что максима лишается своей цѣнности при малѣйшемъ своекорыстномъ движеніи: основой опредѣленія воли никогда не должно быть блаженство, а только заслуженность счастья. Первая составная часть высочайшаго добра даетъ основу доказательства безсмертія, вторая—существованія Бога. 1) Совершенное согласованіе воли съ закономъ не находитъ себѣ мѣста въ этой жизни, потому что чувственность не позволяетъ прійти къ постоянному, защищенному отъ всякаго искушенія доброму настроенію; наша воля никогда не можетъ быть святой, а только въ высшей степени добродѣтельной; сообразное съ закономъ настроеніе никогда не бываетъ безъ сознанія постоянной наклонности къ нарушенію или по крайней мѣрѣ къ нечистотѣ. Тѣмъ не менѣе требованіе (христіанскаго) нравственнаго закона остается въ непререкаемой строгости руководящей нитью; по этому мы имѣемъ право на надежду въ безконечной продолжительности нашего существованія, чтобы путемъ постояннаго успѣха въ добрѣ мочь до безконечности приблизиться къ идеалу святости. 2) Также и установленія сообразной съ разумомъ пропорціи между блаженствомъ и добродѣтелью можно ожидать только на томъ свѣтѣ, такъ какъ на землѣ очень часто на долю зла выпадаетъ добро и на долю добра—зло. Справедливо взвѣшеннаго раздѣленія награды и наказанія можно ожидать только отъ безконечнаго могущества, мудрости и благости, которыя управляютъ нравственнымъ міромъ, а также создали естественный міръ. Только Божество можетъ свести къ согласованію царство физическое и этическое и установить правильное отношеніе между хорошимъ состояніемъ и добропорядочнымъ поведеніемъ. Это единственно возможное доказательство существованія Божія—моральное. Наука о Богѣ возможна не какъ спекулятивная, а только какъ моральная теологія. Достовѣрность вѣры во всякомъ случаѣ только иная, но отнюдь не меньшая, чѣмъ достовѣрность знанія, хотя она не ведетъ за собой никакой объективной, — а только субъективную, но не смотря на это имѣющую всеобщее значеніе необходимость. Поэтому лучше говорить о потребности разума, а не объ обязанности разума вѣрить въ Бога, и отрицателя Бога слѣдуетъ уличать въ логическомъ а не моральномъ недостаткѣ. Атеистъ слѣпъ къ близкой связи между высочайшимъ добромъ и идеями разума; онъ не видитъ, что божество, свобода и безсмертіе суть необходимыя условія этого идеала.

Такимъ образомъ вѣра основывается на обязанности, сама не будучи обязанностью: мораль является фундаментомъ религіи, состоящей въ томъ, что мы уважаемъ нравственные законы, (*instar*, какъ еслибы они были) божественныя заповѣди. Они имѣютъ значеніе и обязуютъ не потому, что ихъ далъ Богъ (это была бы гетерономія), а на нихъ нужно смотрѣть, какъ на божественные, потому что они—необходимые законы разума. Религія отличается отъ морали только по формѣ, а не по содержанію, и именно тѣмъ, что она присоединяетъ идею Бога, какъ моральнаго законодателя, и такимъ образомъ повышаетъ ея вліяніе на волю; она ничего болѣе, какъ вспомогательное средство нравственности. Однако историческія религіи кромѣ естественной религіи или чистой вѣры разума (нравственнаго закона и моральныхъ постулятовъ) заключаютъ въ себѣ еще установленныя опредѣленія или доктринальную вѣру; поэтому является новая задача для критическаго философа—изслѣдовать, въ какой степени можно оправдать разумомъ этотъ положительный придатокъ; при этомъ вопросъ о божественномъ откровеніи догмъ и предписаній культа не утверждается супранатуралистически и неотрицается натуралистически, а раціоналистически оставляется открытымъ.

Четыре статьи, соединенныя подъ заглавіемъ „Религія въ предѣлахъ одного только разума", характируютъ основное зло въ человѣкѣ, борьбу добраго принципа со злымъ за господство надъ человѣкомъ, побѣду добраго принципа и основаніе царства Божія на землѣ, наконецъ религію и священство или заслугу и лжезаслугу подъ господствомъ добраго принципа; короче: грѣхопаденіе, искупленіе (идею Христа), церковь, настоящее и фальшивое служеніе Богу. 1) Отдѣльные дурные поступки эмпирическаго характера указываютъ на первоначальную вину интеллектуальнаго характера, на коренящуюся въ человѣкѣ и далѣе не выводимую наклонность ко злу; наклонность эта хотя и составляетъ собственную вину, но естественно можетъ быть

названа и врожденной; она состоитъ (не только въ чувственности, но и) въ свободно желаемомъ обходѣ нравственнаго порядка максимъ; благодаря ему максима долга или нравственности подчиняется максимѣ благополучія или себялюбія, вмѣсто того, чтобы главенствовать надъ ней; такимъ образомъ то, что должно бы быть верховнымъ условіемъ всякаго удовлетворенія деградируется до простого его средства. Моральность есть обращеніе отъ зла къ добру и требуетъ цѣлой революціи настроенія, привлеченія новаго человѣка, перерожденія; послѣднее же не можетъ проявиться внѣ времени, а только во временномъ мірѣ явленій, какъ постепенное измѣненіе поведенія, постоянное стремленіе впередъ; Серцевѣдецъ же, который, какъ мы можемъ надѣяться, смотритъ на настроеніе, а не на отдѣльныя несовершенныя дѣйствія, обсуждаетъ его, какъ законченное единство. 2) Подъ вѣчнымъ сыномъ Бога, ради котораго Богъ все сотворилъ, нужно понимать идеалъ совершеннаго человѣка, который по истинѣ составляетъ цѣль творенія, сошелъ съ неба и т. д. Вѣрить въ Христа значитъ рѣшиться осуществить въ себѣ идеалъ Богоугоднаго человѣчества или принять въ себя божественное настроеніе сына Божія, а вовсе не принимать, что этотъ идеалъ появился на землѣ въ дѣйствительномъ человѣкѣ, въ Іисусѣ изъ Назарета. Дѣлающая блаженнымъ вѣра только вѣра разума въ идеалъ, представителемъ котораго является Христосъ, а не историческая вѣра въ его личность. Заступающее мѣсто удовлетвореніе идеальнаго человѣка за вѣрящихъ въ него можно указать въ томъ, что возрожденнымъ принимаются страданія и жертва (распятіе плоти), налагаемыя нравственнымъ обращеніемъ; они подлежали бы грѣшному человѣку, какъ наказаніе; новый Адамъ несетъ страданіе за стараго.— Соотвѣтственнымъ образомъ, какъ Кантъ дѣлаетъ относительно исторіи Христа и вѣры въ искупленіе, въ народномъ обученіи (съ каѳедръ) должны быть излагаемы морально—всѣ библейскіе разсказы и тезисы вѣры, даже и тамъ, гдѣ сами авторы и не думали о такомъ смыслѣ. 3) Церковь есть общество по законамъ добродѣтели, этическое общее существо или народъ Божій; его члены взаимно укрѣпляютъ другъ друга въ исполненіи долга примѣромъ и признаніемъ общаго нравственнаго убѣжденія: мы всѣ братья при одномъ отцѣ. По идеѣ есть только единая (всеобщая, невидимая) церковь и ея основа — чистая вѣра разума; однако вслѣдствіе слабости, свойственной человѣческой природѣ, потребовалось для основанія церкви въ дѣйствительности присоединить историческую установленную вѣру, притязающую на боже-

ственное происхожденіе; вмѣстѣ съ этимъ произошло множество видимыхъ церквей и противоположность ортодоксальныхъ и еретиковъ. Церковная исторія со времени основанія христіанства представляетъ борьбу между исторической вѣрой и вѣрой разума; цѣль ея, чтобы первая уступила мѣсто послѣдней, и уже начали смотрѣть на дѣло такъ, что Богъ, кромѣ добродѣтели, другихъ заслугъ не требуетъ. 4) Истинная заслуга предъ Богомъ состоитъ въ нравственномъ настроеніи и дѣятельности по нему: „лже-служеніе Богу—все то, что человѣкъ предполагаетъ нужнымъ дѣлать для угожденія Богу—кромѣ добраго проявленія жизни“. Лже-служеніе — фальшивое подчиненіе вѣры разума установленной; послѣдней задерживается достиженіе цѣли религіознаго развитія и свѣтскіе становятся въ опасную зависимость отъ клира. Вслѣдъ за фетишизмомъ идутъ священство, лицемѣріе и фанатизмъ. Церковная вѣра имѣетъ своимъ назначеніемъ дѣлать самое себя все болѣе излишней. Она была только средствомъ, необходимымъ для введенія и распространенія чистой моральной религіи и остается еще полезной въ теченіи того времени, пока человѣчество не станетъ совершеннолѣтнимъ; съ его вступленіемъ въ юношескій и зрѣлый возрастъ руководящая нить священныхъ традицій, сослужившая въ свое время большую службу, становится излишней и даже тягостной. (Таже самая относительная оцѣнка положительнаго въ религіи, въ противоположность безразсуднаго его отбрасыванія во времена просвѣщенія—и у Лессинга, срав. стр. 279—281). Также и духовному, такъ какъ это его обязанность, должно быть позволено работать на пользу перехода исторической вѣры къ чистой вѣрѣ разума, въ качествѣ научнаго теолога, ученаго и писателя испытывать ученія вѣры и удалять противорѣчащія мѣста; въ качествѣ же проповѣдника на каѳедрѣ, гдѣ онъ говоритъ по чужому порученію, онъ можетъ связывать ихъ въ символы. Опредѣлить статуты вѣры на неизмѣнность было бы преступленіемъ противъ человѣческой природы, первоначальное назначеніе которой именно и состоитъ въ прогрессѣ— отказываться отъ просвѣщенія значитъ топтать ногами священныя права разума.

Приложенныя къ каждой статьѣ „общія замѣчанія“ прибавляютъ къ четыремъ главнымъ изслѣдованіямъ столько же побочныхъ о дѣйствіи благодати, чудесахъ, таинствахъ и Св. Тайнахъ, — предметахъ такихъ чрезмѣрныхъ идей, которыя собственно не лежатъ въ области религіи внутри чистаго разума, но граничатъ съ ней. 1) Мы совершенно не въ состояніи произвести дѣйствія благо-

дати, даже только намѣтить критеріи, которыми дѣйствительное божественное просіяніе отличается отъ воображаемаго; воображаемое испытываніе небесныхъ вліяній принадлежитъ къ области фантастическаго религіознаго бреда. Однако, какъ ихъ дѣйствительность, такъ же недоказуема и ихъ невозможность. Больше ничего нельзя сказать объ этомъ, какъ только то, что дѣйствіе благодати случаться можетъ и именно въ качествѣ дополненія къ нашимъ несовершеннымъ стремленіямъ къ добродѣтели и что всякому слѣдуетъ не ждать человѣческой помощи, а дѣлать все для собственнаго улучшенія, что только въ его силахъ. 2) Рѣзче судитъ Кантъ о вѣрѣ въ чудеса, противорѣчащей законамъ опыта и въ тоже время ни мало не споспѣшествующей исполненію нашихъ обязанностей. Въ практической жизни никто не считаетъ чудеса возможными, ограниченіе же ихъ прошедшимъ и рѣдкимъ не дѣлаетъ ихъ болѣе вѣроятными. 3) Поскольку христіанскія таинства представляютъ непроницаемыя тайны, они для нравственности безразличны; поскольку же они представляютъ цѣну для нравственности, они позволяютъ разумное изъясненіе и перестаютъ быть тайнами. Троичность означаетъ соединенныя во главѣ нравственнаго государства три моральныя качества или вмѣстѣ: единый Богъ, какъ святой законодатель, милостивый правитель и справедливый судія. 4) Дѣйствія культа имѣютъ значеніе, какъ этическая торжественность, какъ аллегоріи нравственнаго настроенія (молитва) и нравственной общности (хожденіе въ церковь, крещеніе и причастіе); видѣть въ этихъ символическихъ церемоніяхъ Св. Тайны и желать путемъ ихъ добиться богоугодности — обманъ и заблужденіе того же самаго рода, какъ колдовство и фетишизмъ. Правильный путь ведетъ отъ добродѣтели къ благодати, а не наоборотъ; набожность безъ нравственности цѣнности не имѣетъ.

Кантовское религіозное ученіе раціоналистично и моралистично. Никогда не должно потрясать того, что религія имѣетъ своей подкладкой-мораль. Но фундаментъ не есть еще зданіе, первоначало — не содержаніе и не сама сущность вещи. Что касается до сущности религіи, то кантовскій взглядъ не исключаетъ дополненія въ смыслѣ ученія Шлейермахера о чувствѣ; точно также онъ со своимъ спекулятивнымъ знаніемъ христіанскихъ догмъ и оцѣнкой религіозной исторіи, какъ постепеннаго превращенія исторической вѣры въ религію разума, намѣчаетъ пути, на которые впослѣдствіи сталъ Гегель. Религіозная философія будущаго должна быть синтезомъ Канта,

Шлейермахера и Гегеля, — къ этому уже и стремятся нѣкоторые новѣйшіе опыты (О. Пфлейдереръ, Бидерманъ, Липсіусъ).

Нравственный законъ требуетъ согласованія съ долгомъ не только дѣйствія, но и настроенія; законъ же юридическій довольствуется тѣмъ, чтобы происходило требуемое дѣйствіе — все равно, по какимъ бы то ни было мотивамъ. Право, какъ совокупность условій, при которыхъ произволъ одного можетъ существовать вмѣстѣ съ произволомъ другихъ по всеобщему закону, относится только до принудительныхъ дѣйствій и вовсе не заботится о ихъ побужденіяхъ. Частное право обнимаетъ право вещное или собственности, личное или договорное и вещно-личное (брачное); общественное право распадается на государственное, народное и всемірное. Оригинальна и значительна у Канта теорія наказанія. Онъ обосновываетъ его не на соображеніяхъ цѣлесообразности — защиты общества, устрашенія или улучшенія преступника, а на возвышенной идеѣ возмездія (*jus talionis*), которое требуетъ, чтобы каждому было воздано то, чего заслуживаютъ его поступки: око за око, жизнь за жизнь. Въ политикѣ Кантъ, хотя и менѣе рѣшительно, чѣмъ Руссо и Фихте, благоволитъ къ демократіи. Онъ съ интересомъ слѣдилъ за свободолюбивыми стремленіями американской и французской революцій; онъ отвергаетъ наслѣдственное дворянство, какъ препятствіе къ естественному равенству правъ и требуетъ свободы выраженія общественнаго мнѣнія, какъ надежнѣйшаго средства предупрежденія революцій. Единственно правомѣрное государственное правленіе — республиканское, т. е. такое, въ которомъ исполнительная власть отдѣлена отъ законодательной — въ противоположность деспотическому образу правленія, гдѣ обѣ онѣ соединены въ однѣхъ рукахъ. Наилучшую гарантію справедливаго управленія представляетъ конституціонная монархія, въ которой народъ черезъ представителей осуществляетъ законодательную власть, монархъ — исполнительную и избранные народомъ судьи — судебную. Договоръ, изъ котораго, какъ думали, произошло государство, нужно понимать не какъ историческій фактъ, а какъ идею разума или правило, по которому можно судить, справедливы ли или несправедливы законы: что не весь народъ постановилъ относительно себя самого, того не можетъ также и законодатель постановить относительно народа (срав. стр. 215). Не только индивидуумы, но и весь родъ человѣческій и не только въ техническомъ и интеллектуальномъ, но и въ моральномъ отношеніи идетъ впередъ, къ лучшему; объ этомъ свидѣтельствуютъ основы и разума (безъ вѣры въ

такой прогрессъ нельзя исполнять своихъ обязанностей и работать на его пользу) и опытъ (таково всеобщее безкорыстное участіе, которое воздалъ весь міръ французской революціи); никогда же не замолкающая жалоба на то, что времена идутъ назадъ, свидѣтельствуетъ только, что человѣчество ставитъ себѣ все болѣе строгія требованія. Начало исторіи нужно установить въ томъ пунктѣ, когда человѣкъ вышелъ изъ состоянія невинности, въ которомъ господствуетъ инстинктъ, и началъ подчинять себѣ природу, которой до тѣхъ поръ самъ повиновался. Цѣль же исторіи—построеніе совершеннаго государственнаго правленія. Вмѣстѣ со свободой сама природа содѣйствуетъ постепенному превращенію государства по нуждѣ въ государство разума; себялюбивая конкурренція и торговый духъ требуетъ для своей безопасности мира, порядка и справедливости и помогаютъ ихъ водворенію. Нельзя поэтому сомнѣваться, какъ бы въ настоящее время ни казалась неисполнимой эта идея, въ томъ, что человѣчество въ постоянномъ прогрессѣ приближается къ идеальному состоянію мира между народами (гарантированнаго союзомъ государствъ, судебнымъ порядкомъ улаживающимъ недоразумѣнія между двумя государствами).

Какъ и ко всякой иной части философіи Канта, точно такъ же и къ практической, въ которой христіанская мораль нашла научное свое выраженіе, примѣнимо смѣлое выраженіе Фортлаге, что въ ней проявилась система абсолютной истины. Можно конечно съ полнымъ правомъ упрекнуть, что Кантъ благодаря рѣзкому раздѣленію законности и морали, юридическихъ обязанностей и обязанностей добродѣтели, замѣтилъ въ институтахъ брака и государства только правовую сторону и просмотрѣлъ то, что они рядомъ съ ней имѣютъ еще и нравственное значеніе и задачи; можно далѣе требовать и пополненія кантовской этики, обращавшейся только къ обязанностямъ индивидуума, этикой соціальной, — однако удовлетворить эти и другія подобныя пожеланія можно легкими поправками, пристройкой второго этажа при полномъ сохраненіи основного Кантовскаго зданія. Фундаменты не сокрушимы. Автономія, безусловное долженствованіе, формальный характеръ нравственнаго закона и не сравнимая цѣнность чистаго безкорыстнаго настроенія — это краеугольные камни кантовской—нѣтъ, всеобщей морали.

III. Ученіе о красотѣ и цѣли въ природѣ.

Мы знаемъ законы, предписываемые разсудкомъ природѣ и разумомъ намъ. Есть ли такая область, гдѣ примиряются бытіе и долженствованіе, природа и свобода, имѣвшія для насъ до сихъ поръ значеніе противоположностей? Нужно принять, что она есть,—и это уже изъ ученія о религіозныхъ постулятахъ (какъ практическихъ познаніяхъ или принятіяхъ сущаго для долженствующаго быть) и указаній на прогрессъ въ исторіи (въ немъ обѣ силы совмѣстно работаютъ для общей цѣли). Поэтому и источникъ ея законовъ нужно искать въ такой способности, которая находилась бы одинаково посрединѣ и между разсудкомъ и разумомъ и между познаніемъ и волей: въ силѣ сужденія, какъ въ высшей способности чувства. Сила сужденія, вообще говоря, есть способность мыслить особенное содержащимся во всеобщемъ; она исполняетъ двойную функцію: какъ „опредѣляющая сила сужденія она подводитъ особенное подъ данное всеобщее (законы), какъ „рефлектирующая“ — ищетъ всеобщаго для даннаго частнаго. Такъ какъ первая совпадаетъ съ разсудкомъ, то мы здѣсь и будемъ имѣть дѣло только съ рефлектирующей силой сужденія въ узкомъ смыслѣ, не познающей объекты, а судящей объ нихъ и именно по принципу цѣлесообразности*). Эта же послѣдняя въ свою очередь — двухъ родовъ. Предметъ реально или объективно цѣлесообразенъ (совершененъ) въ томъ случаѣ, если вполнѣ согласуется со своей сущностью, или субъективно цѣлесообразенъ (прекрасенъ) — если соизмѣряется съ природой нашей способности познанія. Воспріятіе цѣлесообразности во всякое время связано съ чувствомъ удовольствія; въ первомъ случаѣ — гдѣ удовольствіе основывается на понятіи о предметѣ — оно равняется логическому удовлетворенію, во второмъ — гдѣ оно проистекаетъ только изъ согласованія объекта съ нашими силами познанія — это эстетическое расположеніе. Пред-

*) Проистекающіе изъ разсудка всеобщіе законы, которымъ каждая природа должна подчиняться, чтобы сдѣлаться предметомъ опыта, ничего не опредѣляютъ относительно частной формы данной намъ дѣйствительности, — мы не можемъ изъ нихъ вывести спеціальные законы природы. Равнымъ образомъ природа нашей способности познанія не позволяетъ намъ принять за случайное эмпирическое многообразіе нашего міра, но побуждаетъ насъ смотрѣть на него, какъ на цѣлесообразный или на приноровленный къ нашему познанію, и смотрѣть на эти частные законы, какъ будто ихъ далъ разумъ — и все это для того, чтобы сдѣлать возможнымъ связующій опытъ.

меты телеологической и эстетической силы сужденія, цѣлесообразные и прекрасные образы природы и искусства, образуютъ всю область посрединѣ между природой и свободой. Здѣсь снова возникаетъ критическій вопросъ, какъ возможны относительно этой области синтетическія сужденія a priori.

1. Эстетическая сила сужденія.

Для эстетики Канта не менѣе, чѣмъ для его теоретической и практической философіи, сохраняетъ свою силу формула, что она преодолѣваетъ противоположность эмпирическаго и раціоналистическаго объясненія и идетъ между двумя крайностями, находя среднюю дорогу. Ни Бэркъ, ни Баумгартенъ не удовлетворили Канта. Англійская эстетика была сенсуалистична, нѣмецкая, т. е. Вольфіанской школы, раціоналистична. Первая отождествляла прекрасное и пріятное, вторая—прекрасное и совершенное или прекрасное и соизмѣримость предмета съ его понятіемъ. Въ первомъ случаѣ эстетическое наслажденіе трактовалось, какъ чувственное удовольствіе, во второмъ — какъ низшій, смутный видъ познанія,—въ обоихъ случаяхъ не признавалась его собственная сущность. Противъ чувственности эстетическаго наслажденія должно выдвигать его характеръ, какъ сужденія, противъ теоретичности — какъ чувства. Изъ этого отношенія Кантовскаго ученія о красотѣ къ его предшественникамъ одновременно выясняется и основное его направленіе и то, что въ немъ кажется недостаточнымъ и ошибочнымъ. Во всякомъ случаѣ и въ этой области Кантъ оказывается недостижимымъ мастеромъ осторожнаго анализа.

Первая задача эстетики — тщательное отграниченіе ея предмета отъ родственныхъ явленій. Прекрасное имѣетъ пунктъ соприкосновенія съ пріятнымъ, добромъ, совершеннымъ, полезнымъ и истиннымъ. Отъ истиннаго оно отличается тѣмъ, что является предметомъ не познанія, а расположенія. Если мы спросимъ далѣе о различіи расположенія къ прекрасному отъ расположенія къ пріятному, добра (въ себѣ) и (чего то, какъ средства добра или) полезнаго, — а всѣ трое послѣднихъ имѣютъ то общее, что всѣ являются предметами желанія: чувственной потребности, разсудительнаго стремленія, нравственнаго хотѣнія, — то оказывается, что прекрасное нравится только своимъ представленіемъ (т. е. независимо отъ реальнаго существованія предмета), что радованіе красотой есть созерцательное наслажденіе. Она хочетъ быть только созерцаемой, ею нельзя чувственно наслаждаться, нельзя практически пользоваться, ея установленіе не является ни для кого обязанностью. Чувственное, разсудительное и моральное желаніе всегда имѣютъ интересъ въ дѣйствительномъ существованіи предмета, прекрасное наоборотъ пробуждаетъ незаинтересованное расположеніе.

По качеству прекрасное равняется незаинтересованному, свободному (не связанному ни какимъ интересомъ) расположенію. По количеству и модалитету сужденіе вкуса имѣетъ притязаніе на всеобщее и необходимое значеніе, послѣднее однако не основывается на понятіи. Этимъ установляются дальнѣйшія различія прекраснаго отъ пріятнаго и добраго. Всеобще нравится также и добро, но оно нравится благодаря понятіямъ; безъ понятія нравится также пріятное, но оно нравится не всеобще.

Добро все то, что нравится разуму чрезъ понятіе; пріятно—что нравится чувствамъ въ ощущеніи. Прекрасно — что безъ понятія нравится всеобще и необходимо. Моральное сужденіе требуетъ согласія каждаго и его всеобщее значеніе доказуемо. Сужденіе о пріятности не способно ни на какую демонстрацію, но оно и не претендуетъ на всеобщее значеніе,—всякій охотно согласится, что пріятное для одного можетъ и не быть такимъ для каждаго другого. Относительно прекраснаго не успокаиваются на томъ, что вкусы людей различны, а ожидаютъ, что прекрасное всѣмъ нравится. Мы считаемъ каждаго способнымъ согласится съ сужденіемъ нашего вкуса, хотя это сужденіе не можетъ опереться ни на какія доказательства.

Здѣсь лежитъ трудность: сужденіе вкуса будучи не свойствомъ объекта, а только выражая состояніе настроенія наблюдателя, чувство, расположенія, — чисто субъективно и въ тоже время выставляетъ притязаніе на всеобщую раздѣляемость. Трудность эта устраняется только путемъ принятія общаго эстетическаго смысла, согласующагося у всѣхъ людей силой воображенія—это принятіе даетъ общій масштабъ расположенія къ извѣстнымъ впечатлѣніямъ. Пріятное обращается въ человѣкѣ къ тому, что у одного функціонируетъ иначе, чѣмъ у другого, прекрасное же къ тому, что у всѣхъ функціонируетъ одинаково: первое — къ пассивной чувственности, второе — къ активной силѣ сужденія. Пріятное — въ силу не подлежащаго учету различія чувственныхъ склонностей, обусловливаемыхъ тѣлесными состояніями — не имѣетъ никакой всеобщности, доброе — объективную и прекрасное — субъективную всеобщность. Сужденіе о пріятности имѣетъ эмпирическую основу опредѣленія, сужденіе о

красотѣ — апріорную: тамъ сужденіе слѣдуетъ за чувствомъ, здѣсь оно ему предшествуетъ.

Предметъ находятъ прекраснымъ (такъ какъ только это, строго говоря, можно сказать, а не то, что предметъ прекрасенъ), если его форма приводитъ человѣческія душевныя силы въ гармоническое настроеніе, а способность интуиціи и мышленія въ единодушную дѣятельность, вызываетъ благотворную пропорцію между силой воображенія и разсудкомъ. Прекрасный предметъ даетъ поводъ къ гармонической игрѣ дѣятельностей познанія, именно къ удобному сопоставленію многообразія въ единство, въ этомъ случаѣ онъ для насъ, для нашей способности пониманія, цѣлесообразенъ; онъ цѣлесообразенъ безъ опредѣленной цѣли — такимъ образомъ мы получаемъ опредѣленіе сужденія вкуса съ точки зрѣнія отношенія. Мы отлично знаемъ, что говорящій нашему сердцу ландшафтъ не предназначенъ собственно для той цѣли, чтобы насъ восхитить, и во-все не желаемъ замѣчать въ произведеніи искусства намѣреніе понравиться. Предметъ совершененъ, если онъ цѣлесообразенъ для самого себя (соотвѣтствуетъ своему понятію), полезенъ, если онъ цѣлесообразенъ для нашего желанія (соотвѣтствуетъ практическому намѣренію человѣка), прекрасенъ, — если порядокъ его частей цѣлесообразенъ для отношенія между фантазіей и разсудкомъ зрителя (соотвѣтствуетъ въ необычной мѣрѣ условіямъ нашего пониманія). Совершенство есть внутреняя (реальная, объективная), полезность — внѣшняя цѣлесообразность, обое для опредѣленной цѣли; красота наоборотъ безцѣльная, формальная, субъективная цѣлесообразность. Прекрасное нравится только свое формой. Расположеніе къ совершенству — относится къ понятію имъ интеллектуальнаго свойства; расположеніе къ прекрасному — чувственной или эстетической природы.

Сопоставленіе четырехъ опредѣленій даетъ исчерпывающую дефиницію прекраснаго: прекрасно то, что одной своей формой (цѣлесообразностью безъ представленія цѣли) всеобще и необходимо пробуждаетъ не заинтересованное расположеніе.

Такъ какъ прекрасное располагаетъ къ. себѣ тѣмъ, что производитъ полную удовольствія гармонію между силой воображенія и разсудкомъ, слѣдовательно между нравственнымъ и мыслящимъ пониманіемъ, то эстетическое отношеніе возможно только въ чувственно разумномъ существѣ. Пріятное существуетъ и для звѣрей; добро — предметъ одобренія и для чистыхъ духовъ; прекрасное же существуетъ только для человѣчества. Очень тонко и счастливо съумѣлъ Кантъ фиксировать эти различія въ словесномъ выраженіи: пріятное даетъ удовольствіе и возбуждаетъ склонность, добро одобряется и возбуждаетъ уваженіе, прекрасное нравится и встрѣчаетъ благорасположеніе.

Въ дальнѣйшемъ ходѣ изслѣдованія положеніе, что красота основывается только на формѣ и что при эстетическомъ сужденіи не принимается во вниманіе понятіе, цѣль, сущность предмета — это положеніе испытываетъ ограниченіе. Въ полной строгости оно подходитъ только къ опредѣленному и притомъ подчиненному классу прекраснаго, который Кантъ опредѣляетъ подъ именемъ чистаго или свободнаго. Онъ противопоставляетъ ему зависимую красоту, какъ такую, которая предполагаетъ родовое понятіе; форма соотвѣтствуетъ этому понятію, красота представляетъ его адэкватно. Кантъ былъ слишкомъ пуристомъ, чтобы примѣшиваніе интеллектуальнаго удовольствія не обозначить, какъ затемненіе чистоты эстетическаго расположенія; въ то же время онъ оказался и достаточно справедливымъ, чтобы признать высшую цѣнность прикладной красоты. Почти вся красота въ искусствѣ и значительная часть красоты въ природѣ принадлежитъ послѣднему классу, которую теперь отмѣчаютъ, какъ идеальную или характеристическую. Образцы свободной красоты — узоры обоевъ, арабески, фонтаны, цвѣты, ландшафты; они вызываютъ расположеніе единственно пропорціей формъ и отношеній, а не соотвѣтственностью предвзятому значенію и назначенію вещи. Наоборотъ зданія — дома, бесѣдки, храмы — тогда принимаются прекрасными, если мы воспринимаемъ въ нихъ не только гармоническія отношенія частей, но кромѣ того и сліяніе формы и цѣли или родового понятія: церковь не должна выглядѣть швейцарскими домиками. Здѣсь сравнивается внѣшняя наружность и внутренняя сущность, требуется гармонія между формой и содержаніемъ. Прикладная красота полна значенія и выраженія; хотя расположеніе къ ней и не чисто эстетическое, однако она стоитъ выше чистой, потому что заставляетъ также и разсудокъ кое о чемъ мыслить, т. е. занимаетъ весь духъ.

Цѣнное дополненіе аналитическихъ изслѣдованій о сущности прекраснаго даетъ классическое опредѣленіе понятія „геній“. Кантъ даетъ двойную дефиницію продуктивнаго таланта — формальную и генетическую.

Прекрасное въ природѣ есть — прекрасная вещь, въ искусствѣ — прекрасное представленіе о вещи. Вкусомъ называется даръ пред-

ставлять, быть можетъ, отвратительныя вещи привлекательными. Для сужденія о прекрасномъ достаточно обладать вкусомъ, для его же воспроизведенія нужно имѣть еще кромѣ того и другой талантъ— духъ или геній. Произведеніе искусства можетъ удовлетворить требованіямъ вкуса и не удовлетворить эстетическимъ, при формальной безупречности оно можетъ быть бездушнымъ.

Прекрасная природа выглядитъ такъ, будто это искусство (будто она разсчитана на наше наслажденіе); точно также и прекрасное искусство должно выглядѣть, какъ природа; хотя оно намѣренно, но должно казаться ненамѣреннымъ, оно должно обнаруживать пунктуальное, но не вымученное (т. е. налагающее оковы на душевныя силы художника) слѣдованіе правиламъ. Геніальный художникъ самъ въ себѣ носитъ эти правила. Геній — врожденный задатокъ, дающій правила искусства; его признаки — своеобразность, образность и отсутствіе рефлексіи. Онъ творитъ не по опредѣленнымъ, поддающимся изученію правиламъ, онъ самъ себѣ законъ, онъ оригиналенъ. Онъ творитъ инстинктивно, не сознавая правилъ и не будучи въ состояніи описать, какъ онъ производитъ свой продуктъ. Онъ творитъ образцовыя произведенія, которыя побуждаютъ къ послѣдованію, но не къ подражанію. Геніи, т. е. духи, воспроизводящіе то, чему никакъ нельзя научиться, существуютъ только въ области искусства; научныя же величины отличаются отъ своихъ учениковъ и подражателей только въ степени, а не по виду; то, что они открываютъ, можно изучить по правиламъ.

Такимъ образомъ установляется, какъ признать генія. Если же спросить, какіе психологическіе факторы его производятъ, то отвѣтъ гласитъ: геніальность предполагаетъ извѣстное благопріятное отношеніе между силой воображенія и разумомъ. Геній есть способность эстетическихъ идей, а эстетическая идея —живущее въ душѣ представленіе силы воображенія; оно можетъ къ понятію разсудка прибавить въ мысли еще непознаваемое, что относится туда же, но не можетъ быть обхвачено въ опредѣленномъ понятіи. Помощью этой идеи Кантъ разрѣшаетъ антиномію эстетической силы сужденія. Тезисъ: сужденіе вкуса основывается не на понятіи, поэтому о немъ можно спорить (судить помощью доказательствъ). Антитеза: основывается на понятіи, такъ какъ не допускаетъ споровъ (стремленіе къ согласованію). Оба положенія удовлетворительны, такъ какъ въ первомъ подъ именемъ понятія понимается нѣчто иное, чѣмъ во второмъ. Тезисъ вполнѣ правильно хочетъ удалить отъ сужденія о прекрасномъ опредѣленное понятіе разсудка, антитеза же наоборотъ съ равнымъ правомъ объявляетъ необходимымъ неопредѣленное понятіе — эстетическую идею.

Наиболѣе свободное пространство для силы воображенія даетъ поэзія, высочайшее между всѣми искусствами, которая вмѣстѣ съ краснорѣчіемъ образуетъ группу искусствъ слова. Къ классу искусствъ изобразительныхъ относятся архитектура, скульптура и живопись, какъ искусство рисовать. Третья группа, искусство прекрасной игры ощущеній, обнимаетъ живопись, какъ искусство красокъ, и музыку; послѣдняя, какъ прекрасное искусство, стоитъ непосредственно за поэзіей, какъ „пріятное" же искусство должно быть поставлено далеко ниже и, какъ игра тоновъ, въ сосѣдство съ развлекающей и остроумной игрой идеями. Объясненіе комическаго (смѣшное по Канту основывается на внезапномъ разрѣшеніи напряжоннаго ожиданія въ ничто) придаетъ (даже чрезмѣрно) большое значеніе физіологической послѣдовательности явленій, тѣлесному сотрясенію, повышающему жизненное чувство и полезному для здоровья, которое сопровождаетъ напряженіе и ослабленіе души.

Рядомъ со свободной и прикладной красотой есть еще третій видъ эстетическаго дѣйствія — возвышенное. Прекрасное нравится своей ограниченной формой. Но также и безграничное и безформенное можетъ дѣйствовать эстетически: мы опредѣляемъ, какъ возвышенное, то, что велико сверхъ всякаго сравненія. Величина въ этомъ смыслѣ можетъ быть либо экстенсивная — протяженія во времени и пространствѣ, — либо интенсивная — силы или могущества, — по этому есть два вида возвышеннаго. Математически возвышенно то явленіе, которое смѣется надъ способностью сопоставленія человѣческой силы воображенія или превосходитъ всякую мѣру нашей интуиціи, какъ океанъ и звѣздное небо. Динамически возвышенно то явленіе, которое превосходитъ всякое мыслимое сопротивленіе — таковы ужасныя силы природы, изверженія, наводненіе, землетрясеніе, ураганъ, гроза. Первое относится къ способности познанія, второе — къ способности стремленія. Прекраснымъ приводятся въ созвучіе сила воображенія и разсудокъ, возвышеннымъ же фантазія и разумъ ставятся въ извѣстное благопріятное отношеніе, которое однако нельзя безусловно отмѣтить, какъ гармонію. Тамъ возникаетъ спокойное полное положительнаго удовольствія расположеніе, здѣсь же потрясеніе, непрямое и отрицательное, производитъ исходящее изъ неудовольствія удовольствіе. Возвышенное превосходитъ способность дѣятельности

нашего чувственнаго представленія и насильственно дѣйствуетъ на силу воображенія. Поэтому мы чувствуемъ себя при взглядѣ на чрезмѣрно большое маленькими, неспособными обнять его нашимъ чувственнымъ взоромъ. Чувственность не доростаетъ до впечатлѣнія: послѣднее кажется безцѣльнымъ и насильственнымъ. За этимъ смиряющимъ впечатлѣніемъ слѣдуетъ однако реакція и до того стѣсненныя жизненныя силы возбуждаются къ еще болѣе живой дѣятельности. И это именно чувственная часть человѣка склоняется, а духовная возвышается: низложеніе чувственности становится тріумфомъ разума. Видъ возвышеннаго вызываетъ именно идею безусловнаго, безконечнаго. Эта идея никогда неможетъ быть представлена соизмѣримой въ интуиціи, а только не соизмѣримостью всего чувственнаго возбуждается для ея представленія; безконечное представляется своей непредставимостью. Мы не можемъ схватить безконечное интуиціей,— но мы можемъ его мыслить. Даже величайшее, случающееся въ чувственномъ мірѣ кажется малымъ въ измѣреніи разума (какъ способности идей, способности мыслить безконечное); онъ — абсолютная величина. „Возвышенное то, что можно только мыслить; оно доказываетъ способность души, превосходящую всякій масштабъ чувствъ.“ „Возвышенное — то, что непосредственно нравится своимъ столкновеніемъ съ интересомъ чувствъ.“ Столкновеніе между фантазіей и разумомъ, недостаточность первой для достиженія идей разума проводитъ въ наше сознаніе преимущество разума, какъ разъ потому, что мы, какъ чувственныя существа, чувствуемъ себя малыми, какъ разумныя — чувствуемъ себя большими. Удовольствіе (родственное моральному чувству уваженія и подобно ему смѣшанное съ извѣстнымъ неудовольствіемъ), которое присоединяется къ этому сознанію внутренней величины, объясняется тѣмъ, что сила воображенія, признавая разумъ высшимъ, ставитъ его въ соизмѣрное, цѣлесообразное отношеніе порядка. Изъ изложеннаго слѣдуетъ, что истинно возвышенное — разумъ, моральная природа человѣка, его задатки и познаніе, выходящія изъ предѣловъ посюсторонняго. „Въ пространствѣ возвышенное не живетъ“ значится у Шиллера, и Кантъ говоритъ: „возвышенность не содержится ни въ одной вещи природы, а только въ нашей душѣ, поскольку мы сознаемъ, что мы превосходнѣе природы въ насъ и внѣ насъ.“ При созерцаніи мы совершенно пребываемъ въ предметѣ, не размышляя о самихъ себѣ; поэтому мы равнымъ образомъ переносимъ удивленіе, воздаваемое прямымъ путемъ разуму и его идеѣ о безконечномъ, на предметъ,

побуждающій насъ къ этой идеѣ, и называемъ это, вмѣсто настроенія, вызываемаго въ насъ, возвышеннымъ.

Возвышенное отмѣчаетъ тотъ пунктъ, гдѣ эстетическое касается границы моральнаго, точно также и прекрасное не остается безъ всякаго отношенія къ добру. Оно показываетъ осуществленнымъ требуемое моральнымъ закономъ согласованіе чувственности съ разумомъ въ эстетической интуиціи (какъ свободное повиновеніе силы воображенія закономѣрности разсудка), оно позволяетъ утѣшительнымъ образомъ убѣдиться, что противоположность примирима и разумное представимо въ чувственномъ, такимъ образомъ оно становится „символомъ добра“.

2. Телеологическая сила сужденія.

Телеологическое сужденіе — не познаніе, а способъ созерцанія, который занимаетъ мѣсто тамъ, гдѣ причинное или механическое объясненіе покидаетъ насъ на произволъ судьбы. Этого не бываетъ, если цѣлесообразность — внѣшняя, относительная, полезность для чего либо другого. То обстоятельство, что песокъ морского берега представляетъ хорошую почву для пихты, не способствуетъ и не запрещаетъ причиннаго познанія этого. Только внутренняя цѣлесообразность, какъ она выступаетъ въ органическихъ продуктахъ природы, заставляетъ остановиться механическое объясненіе. Организмъ отличается отъ неорганическихъ образованій тѣмъ, что онъ одновременно и собственная причина и слѣдствіе, самъ себя воспроизводитъ и какъ родъ (дубъ происходитъ изъ желудя и самъ на себѣ носитъ желуди) и какъ индивидуумъ (самосохраненіе, ростъ и замѣна отпадающихъ частей новыми); отличается онъ и тѣмъ, что всѣ взаимно производящія части обусловлены по своей формѣ и существованію цѣлымъ. Послѣднее, что цѣлое является основой опредѣленія для частей, совершенно выясняется изъ человѣческихъ видовыхъ фактовъ. Представленіе цѣлаго (идея желаннаго дѣйствія) предшествуетъ бытію и образу частей (машинъ), какъ причина. Гдѣ же однако субъектъ, сопоставляющій организмы по ихъ цѣлевымъ представленіямъ? Мы не можемъ ни снабдить природу цѣлесообразно дѣйствующими силами, ни мыслить сверхмірный разумъ вторгающимся въ стремленіе природы — и то и другое было бы смертью для натурфилософіи. Гилозоистъ одаряетъ матерію свойствомъ, противорѣчащимъ сущности, теистъ же переходитъ границы подлежащаго

опыту. Но прежде всего аналогія органическихъ продуктовъ природы съ продуктами человѣческой техники разрушается тѣмъ, что машины не продолжаютъ расти и ихъ части не могутъ воспроизвести другъ друга, въ то время какъ организмъ самъ себя организуетъ.

Взаимовоздѣйствіе между цѣлымъ и частями совершенно не доступно нашему дискурсивному разсудку. Мы понимаемъ, если (механически) части предшествуютъ цѣлому или (телеологически) представленіе цѣлаго—частямъ; но мыслить само цѣлое (не его идею), какъ основу частей, къ чему насъ вызываютъ организмы, для насъ не возможно. Иначе стояло бы дѣло, если бы намъ на долю выпалъ интуитивный разсудокъ. Для существа, обладающаго интеллектуальной интуиціей, отпали бы вмѣстѣ съ противоположностью интуиціи и мышленія также и противоположности и дѣйствительности и случайности, механизма и телеологіи; все возможное (что оно мыслитъ) было бы вмѣстѣ съ тѣмъ и дѣйствительнымъ (наличнымъ для интуиціи); все кажущееся намъ случайнымъ (избраннымъ при многихъ возможностяхъ общимъ намѣреніемъ и для одной цѣли) было бы также необходимымъ, а также вмѣстѣ съ цѣлымъ даны были бы и соотвѣтственныя части, слѣдовательно были бы идентичны природный механизмъ и цѣлевая связь; для насъ же, которымъ отказано въ интуитивномъ разсудкѣ, они расходятся другъ отъ друга. Такимъ образомъ цѣлесозерцаніе — только человѣческій видъ представленія, субъективное основное положеніе. Мы не можемъ сказать, что не возможно механическое происхожденіе живыхъ существъ, но только, что мы не способны его постичь. Если бы мы знали, какъ изъ механическихъ силъ происходитъ стебель травы или лягушка, то мы были бы въ состояніи и воспроизвести ихъ.

Антиномія телеологической силы сужденія—теза: всякое происхожденіе матеріальныхъ вещей и ихъ формъ должно быть обсуждаемо, какъ возможное только по механическимъ законамъ; антитеза: нѣкоторые продукты матеріальной природы не могутъ быть обсуждаемы, какъ возможные только по механическимъ законамъ; сужденіе о нихъ требуетъ причинности конечныхъ причинъ; эта антиномія не разрѣшима пока оба положенія имѣютъ значеніе конститутивныхъ принциповъ; но она разрѣшима, если взять ихъ, какъ регулятивныя основныя положенія или точки зрѣнія сужденія. Вообще нѣтъ никакого противорѣчія въ томъ, чтобы съ одной стороны продолжать до послѣднихъ предѣловъ изслѣдованіе по механическимъ причинамъ, съ другой-же стороны ясно понимать, что изслѣдованіе всетаки оставляетъ остатокъ, который мы не въ

состояніи сдѣлать понятнымъ безъ помощи понятія о цѣли. Предположимъ, удалось бы довести объясненіе живого изъ живого, изъ прадѣдовскихъ организмовъ (такъ какъ *generatio aequivoca* теорія несообразная) такъ далеко, что все органическое царство представилось бы единой семьей, происходящей отъ первоначальной формы, какъ отъ общей матери,—и въ такомъ случаѣ понятіе цѣлевой причины было бы отодвинуто, но не устранено: первоисточникъ первой организаціи все-таки вышелъ бы изъ механическаго объясненія. Такова первая задача идеи цѣли — ограничить причинный выводъ и заполнить пробѣлъ познанія, хотя бы и субъективнымъ родомъ созерцанія; но идея цѣли имѣетъ и другую цѣль — способствовать познанію изъ дѣйствующихъ причинъ прямо открытіемъ новой причинной проблемы. Такъ, напримѣръ, физіологія обязана вопросу о происхожденіи органа побужденіемъ къ открытію до сихъ поръ не замѣчавшейся механической связи (срав. примѣчаніе на стр. 345). Какъ догмы, механизмъ и телеологія не соединимы и невозможны; какъ правила или максимы изслѣдованія, они полезны и первый изъ нихъ также необходимъ, какъ и вторая.

Проблема жизни, неразрѣшимая посредствомъ механическаго объясненія, дѣлаетъ необходимымъ примѣненіе понятія цѣли; послѣ этого должно было хоть въ видѣ опыта распространить телеологическое основное положеніе также и на всю природу. Это соображеніе возвышается до объясненія, что значеніе конечной цѣли міра—имѣетъ человѣкъ, какъ субъектъ нравственности, такъ какъ только относительно нравственнаго существа нельзя спрашивать далѣе, зачѣмъ оно существуетъ. Это соображеніе повторяетъ далѣе моральное доказательство бытія высшаго разума, которымъ пополняется физическая теологія, не достаточная для довода въ пользу единаго абсолютно совершеннаго существа. Такимъ образомъ и третья критика, подобно двумъ предшествующимъ, заключается идеей Бога, какъ предметомъ практической вѣры.

Три оригинальныя и чреватыя выводами пары идей дѣлаютъ то, что имя Канта блеститъ на небѣ философіи, какъ звѣзда первой величины: требованіе критики познанія съ указаніемъ на апріорность формъ познанія, нравственная автономія и категорическій императивъ, регулятивное значеніе идей разума и практическое познаніе

трансцендентнаго. Ни одна философская теорія, ни одна научная гипотеза не можетъ уклониться отъ обязанности испытать цѣнность и правильность своихъ построеній на томъ, держатся ли они въ сферѣ компетенціи человѣческаго разума; можетъ ли разсчитывать на продолжительное одобреніе кантовское опредѣленіе границъ познанія — все равно: критическая основная идея непремѣнной рефлексіи о природѣ и предѣлахъ нашей способности познанія удерживаетъ свое значеніе для всѣхъ случаевъ и кладетъ конецъ всякому философствованію въ небесахъ *). Ни одна этическая система безнаказанно не пройдетъ безъ вниманія мимо автономіи разума и безусловнаго долженствованія (напоминаній совѣсти, переведенныхъ на языкъ понятія); по всюду будутъ искать сущность и цѣнность нравственной воли по напрасну, если не признаютъ ее тамъ, гдѣ открылъ ее Кантъ: въ безкорыстномъ настроеніи, въ той максимѣ, которая усвояется всѣми разумными существами, какъ всеобщій законъ. Ученіе же о идеяхъ показываетъ по ту сторону дневного свѣта познанія явленій ландшафтъ въ лунномъ свѣтѣ другого рода созерцанія вещей **); въ немъ находятъ удовлетвореніе незамолкающія желанія сердца и требованія разума.

Дѣйствіе трехъ критикъ на публику было весьма различно. Первое главное сочиненіе испугало рѣзкостью отрицанія, разрушеніемъ метафизики, которая представлялась прежнимъ читателямъ, какъ ядро вещей; Кантъ былъ для нихъ всеразрушителемъ. Въ немъ наукословіе выдвинуло положительную, смѣло завоевывающую сторону, изслѣдованіе условій опытнаго знанія. Въ новѣйшее время старались отдать должное обѣимъ сторонамъ, но болѣе въ смыслѣ осторожности и отреченія противъ конструктивныхъ мыслителей, впавшихъ въ чрезмѣрно смѣлые выводы обновленнаго догматизма. Второе главное сочиненіе возбудило пламенный энтузіазмъ: „Кантъ не свѣтъ въ мірѣ“ — пишетъ Жанъ Поль, обозрѣвая „Критику практическаго

*) «Именно въ томъ и состоитъ разумъ, чтобы мы могли дать отчетъ во всѣхъ нашихъ понятіяхъ, мнѣніяхъ и утвержденіяхъ, будь то изъ субъективныхъ или объективныхъ основаній:

**) На положительной сторонѣ кантовскаго ученія объ идеяхъ нужно поставить тѣ, которыя считаютъ всякую будущую метафизику низпроверженной
критикой разума. Кантъ соглашается, что механическое объясненіе не удовле-
творяетъ разумъ и оправдываетъ рядомъ съ нимъ сужденіе по идеямъ. Если по-
этому спекуляція конструктивной школы даетъ міру идеальное объясненіе, то
въ этомъ нужно видѣть расширенное примѣненіе «регулятивныхъ принциповъ», которые только тогда выходятъ изъ своихъ полномочій, если относятся къ «объективному познанію».

разума“, — а сразу цѣлая блестящая солнечная система. Третье сочиненіе своимъ синтетическимъ примиреніемъ между бывшими прежде строго разграниченными областями пріобрѣло симпатіи героевъ нѣмецкой поэзіи, Шиллера и Гете, и пробудило въ молодой спекулятивной головѣ идею натурфилософіи. Шеллингъ провозглашаетъ принадлежностью философа интуитивный разумъ, который Кантъ проблематически приложилъ первоначальному духу, послѣ того какъ Фихте обратилъ вниманіе на то, что изслѣдованное Кантомъ ближе сознаніе категорическаго императива не можетъ быть ничѣмъ инымъ, какъ интеллектуальной интуиціей, такъ какъ въ немъ совпадаетъ познаніе и творчество. Вмѣстѣ съ тѣмъ Фихте беретъ матеріалъ для своей системы не изъ критики силы сужденія, которую онъ также высоко ставилъ, а изъ обѣихъ прежнихъ критикъ; онъ ставитъ въ тѣснѣйшую связь ихъ основныя понятія, слѣдуя указанію, что и практическій и теоретическій разумъ только различныя примѣненія одного и того же разума. Онъ соединяетъ центральный пунктъ практической философіи — свободу и автономію воли — съ руководящимъ принципомъ теоретической — произвольностью разсудка — въ первоначальномъ синтезѣ чистаго *я*. Изъ дѣятельности послѣдняго Фихте дедуцируетъ не только апріорныя формы познанія, но также, при устраненіи вещей въ себѣ, и все содержаніе эмпирическаго сознанія. Критика и пополненіе, приготовившія послѣдовательный идеализмъ Фихте и явившіяся между критикой разума и развитіемъ идеализма, обозрѣваются въ слѣдующемъ приложеніи.

Отъ Канта до Фихте.

Начинаемъ съ явленій, помогшихъ распространенію и признанію кантовской философіи. Здѣсь на первомъ мѣстѣ надо поставить рядомъ съ кантовскими „Prolegomena“ „Разъясненія къ критикѣ чистаго разума“ кенигсберскаго придворнаго проповѣдника Іог. Шульца 1784, растянуто написанныя „Письма о кантовской философіи“ К. Л. Рейнгольда въ „нѣмецкомъ Меркуріи“ Виланда 1786—1787, а также іенскую „Allgemeine Litteraturzeitung“, основанную въ 1785 г., редактированную филологомъ Шютцемъ и юристомъ Гуфеландомъ и представлявшую органъ новаго ученія. Іена сдѣлалась резиденціей и главной крѣпостью кантіанства; съ началомъ XIX столѣтія къ нему принадлежали почти всѣ нѣмецкія каѳедры, а также

и нефилософскія науки получили отъ него побужденія и руководящія понятія.

Не менѣе движенія замѣчалось и въ лагерѣ противниковъ. Вольфіанецъ Эбергардъ основалъ въ Галле собственный журналъ съ цѣлью опроверженія кантіанской философіи—„Das philosophische Magazin“, съ 1792 продолжавшійся подъ названіемъ „Philosophisches Archiv“. Приверженцы просвѣщенія собрали свои боевыя силы въ „Философской библіотекѣ“, издававшейся Федеромъ и Мейнерсомъ. Николаи во „Всеобщей нѣмецкой библіотекѣ“ и сатирическихъ романахъ выкинулъ знамя здраваго человѣческаго разсудка, за что по заслугамъ и получилъ наказаніе отъ героевъ философіи и поэзіи (срав. „Ксеніи“ Гете и Шиллера, письмо Канта о книгодѣланіи и суровое сочиненіе Фихте „Жизнь и странныя мнѣнія Николаи“). Раньше уже были обозрѣны нападки религіозныхъ философовъ (стр. 383—385).

Прогрессъ отъ Канта до Фихте подготовлялся и на дружественной и на враждебной сторонахъ — и именно въ двухъ пунктахъ. Требовалось частью формальное дополненіе (верховный принципъ, изъ котораго можно было бы вывести Кантовскіе результаты и которымъ устранялся бы дуализмъ чувственности и разсудка), частью корректура въ содержаніи (устраненіе вещей въ себѣ) и развитіе (къ радикальному идеализму). Первую задачу поставилъ себѣ Карлъ Леонардъ Рейнгольдъ *) въ своей „Новой теоріи способности представленія“ 1789. Образцово построенная Кантомъ теорія способности познанія требуетъ, какъ фундамента, теоріи способности представленія или элементарной философіи, которая дедуцировала бы различныя функціи разума (интуицію, понятіе, идею) изъ основной дѣятельности представленія. Кантовской философіи недостаетъ верховнаго тезиса, который, какъ верховный, доказательству не подлежитъ, но можетъ быть только непосредственно яснымъ и каждому доступнымъ фактомъ. Искомый основной фактъ — сознаніе. Никто не можетъ оспаривать, что каждое представленіе содержитъ три части: субъектъ, объектъ и между ними дѣятельность представленія. Сообразно съ этимъ тезисъ сознанія гласитъ: „Представленіе отличается въ сознаніи отъ представляемаго и представляющаго и относится къ имъ обоимъ“. Рейнгольдъ и стремится изъ этого высшаго принципа вывести извѣстныя положенія о многообразномъ матеріалѣ, данномъ

*) Родился 1758 г. въ Вѣнѣ, бѣжалъ изъ ордена Барнабитовъ, 1787—1794 г., состоялъ профессоромъ въ Іенѣ, затѣмъ преемникомъ Тетенса въ Килѣ, гдѣ и умеръ въ 1823 г.

дѣйствіемъ предметовъ, и формахъ, произвольно производимыхъ субъектомъ и связующихъ къ единству это многообразіе. Нѣсколькими годами позже наукословіе Фихте геніально достигло примиренія противоположности чувственности и разсудка, къ которому стремился Рейнгольдъ, и послѣдній сталъ его приверженцемъ; позже онъ примкнулъ къ Якоби, затѣмъ къ Бардили (очеркъ логики 1800) и наконецъ закончилъ прошедшей безъ вниманія философіей языка.

Въ элементарной философіи Рейнгольда вещь въ себѣ изъ проблематической, отрицательнаго, только ограничивающаго понятія превратилась въ положительную составную часть ученія. Противъ кантіанства, модифицированнаго догматически по реалистической сторонѣ, обращаютъ свои сочиненія Шульце, Маймонъ и Бекъ, — первый — во враждебномъ, второй — въ продолжающемъ и третій въ экзегетическомъ смыслѣ. Готлобъ Эрнстъ Шульце, профессоръ въ Гельмстедтѣ, съ 1810 въ Геттингенѣ, въ своемъ „Энесидемѣ“ (1792, анонимно), за которымъ слѣдовали позднѣе психологическія работы, выступаетъ противъ критики разума со скептическаго исходнаго пункта. Скепсисъ Юма не опровергнутъ Кантомъ и Рейнгольдомъ. Вещь въ себѣ, долженствующая впечатлѣніемъ на чувства давать матеріалъ для представленій, является понятіемъ противорѣчивымъ. Примѣненіе категоріи причины къ вещамъ въ себѣ опровергаетъ ученіе, что послѣднія непознаваемы и что примѣненіе чистыхъ понятій разсудка не позволительно выше области опыта. Трансцендентальная философія нигдѣ не доказала, что основа матеріала представленій не можетъ лежать въ самомъ субъектѣ, точно также какъ и форма.

Рядомъ съ антикритическимъ скептицизмомъ „Энесидема“ Шульце Соломонъ Маймонъ (1754 — 1800, о немъ Витте 1876), высоко цѣнимый величайшими философами своего времени, выставляетъ скептицизмъ критическій. Вмѣстѣ съ Рейнгольдомъ онъ объявляетъ сознаніе (какъ связываніе многообразія къ единству) общимъ корнемъ чувственности и разума; — вмѣстѣ съ Шульце онъ признаетъ понятіе вещи въ себѣ воображаемой или ирраціональной величиной, неисполнимой идеей: она не только непознаваема, но и не мыслима. Познаваемо только то, что мы сами производимъ, слѣдовательно форма представленія. Матеріалъ его данъ; однако это не означаетъ, что онъ проистекаетъ изъ воздѣйствія вещей въ себѣ, а только, что мы не знаемъ его возникновенія. Разсудокъ и чувственность или произвольность и воспріимчивость различаются не по роду, а лишь по степени, именно какъ совершенное или несовершенное со-

знаніе. Ощущеніе — несовершенное сознаніе, такъ какъ мы не знаемъ, какъ происходитъ его предметъ.

Удаленіемъ вещей въ себѣ „Энесидема“ Шульце хотѣлъ опровергнуть кантовское ученіе, а Маймонъ его улучшить; Сигизмундъ Бекъ *) хочетъ тѣмъ же выяснить кантовское ученіе, выставляя идеализмъ, какъ истинный его смыслъ. Противъ обычнаго мнѣнія, что истинно то представленіе, которое согласуется со своимъ предметомъ, онъ указываетъ на невозможность сравнивать ихъ другъ съ другомъ. Мы ничего не можемъ знать о предметахъ внѣ сознанія; по обособленіи всего субъективнаго отъ представленія въ немъ не остается болѣе ничего положительнаго. Все въ немъ произведено нами самыми, матеріалъ подобно формѣ происходитъ путемъ „первоначальнаго синтеза“.

Послѣдніе опыты развитія кантовской философіи настолько были превзойдены величественнымъ трудомъ Фихте, что и у современниковъ и у потомства заслужили менѣе благодарную оцѣнку и воспоминаніе, чѣмъ они того въ дѣйствительности заслуживали. Наоборотъ почетное мѣсто въ памяти нашего народа утвердилось за другимъ явленіемъ, которое точно также стоитъ на порогѣ между Кантомъ и Фихте, однако скорѣе представляетъ пополненіе ученіе о познаніи и нравственности послѣдняго, а не образуетъ переходный къ нему членъ; это—эстетика Шиллера *) Въ центрѣ ея стоитъ кантовская противоположность чувственности и разума и примиреніе обѣихъ сторонъ человѣческой природы, установляемое общеніемъ съ прекраснымъ; художественная дѣятельность или стремленіе къ забавѣ посредничаетъ между низшимъ чувственнымъ матеріальнымъ стремленіемъ и высшимъ разумнымъ стремленіемъ къ формѣ, объединяетъ ихъ обоихъ въ гармоническое взаимодѣйствіе. Гдѣ желаніе гоняется за наслажденіемъ и гдѣ господствуетъ строгое понятіе долга, тамъ занята только половина человѣка; ни наслажденіе, ни нравственное достоинство не прекрасны. Для того, чтобы произошли красота и привлекательность, стремленіе къ содержанію и формѣ или чувственность и разсудокъ должны дѣйствовать равномѣрно и согласно; человѣкъ — полный и цѣлый человѣкъ лишь тамъ, гдѣ онъ „играетъ“, развитіе человѣчности возможно только путемъ искусства. Тотъ взглядъ, что прекрасное приводитъ въ равновѣсіе оба основныя влеченія, изъ которыхъ одно какъ въ чувственномъ стремленіи, такъ и въ нравственномъ желаніи имѣетъ перевѣсъ,—этотъ взглядъ не опредѣляетъ еще отношеніе (въ степени) художественной и нравственной дѣятельности; съ признаніемъ такого примирительнаго средняго положенія искусства можно связать также и взглядъ, что оно является стадіей и воспитательнымъ средствомъ морали, а также, что въ немъ человѣческая природа достигаетъ своего завершенія. Въ сочиненіяхъ Шиллера имѣются доводы въ пользу обоихъ сужденій. Сначала онъ благопріятствуетъ кантовскому морализму, не признающему надъ волей ничего высшаго, и ставитъ задачу искусствъ въ томъ, чтобы облагороженіемъ природныхъ стремленій воспитывать къ нравственности. Но мало-по-малу эстетическое отношеніе изъ подготовленія морали превращается у него въ послѣднюю цѣль человѣческаго стремленія. Дружественное примиреніе цѣннѣе дорогой цѣной достигаемой побѣды духа въ борьбѣ съ чувственностью; ощущать прекрасное болѣе, чѣмъ разумно желать, это — высшій идеалъ прекрасной души, въ которомъ склонность не только повинуется завѣту долга, но и предупреждаетъ его (стр. 286).

*) С. Бекъ (1761 — 1840) выразилъ это въ «Einzig möglichen Standpunkt, aus welchem Kritische Philosophie beurteilt werden muss» 1786. Эта книга составляетъ третій томъ «Erläuternder Auszug aus den kritischen Schriften des Herrn Professor Kant»; въ томъ же году появился «Grundriss der kritischen Philosophie». О Бекѣ сран. Дильтей въ «Archiv f. Gesch. d. Philos.» т. 2. 1889, стр. 592—650.

*) Между эстетическими статьями Шиллера значительнѣйшія «Über Anmut und Würde» 1793, «Über naive und sentimentalische Dichtung» 1795—1796, и явившіяся между этими двумя «Briefe über ästhetische Erziehung». Срав. К. Фишеръ «Шиллеръ, какъ философъ» 1858, 2 изд. («Schillerschriften» 3 и 4) 1891—1892.

ГЛАВА ДЕСЯТАЯ

Фихте.

Фихте приблизительно въ томъ смыслѣ кантіанецъ, какъ Платонъ — сократовецъ. Вмѣсто того, чтобы взять отдѣльную проблему критики разума и провести ее далѣе, Фихте усваиваетъ только оживляющій центральный пунктъ, душу ея, и выходитъ отъ основной идеи самодѣятельности разума (какъ реальной силы и задачи); изъ этого пункта онъ составляетъ новую картину величественной смѣлости, въ которой пробуждается къ жизни идеализмъ, дремавшій въ

Кантовской философіи подъ оболочкой осторожныхъ ограниченій; вмѣстѣ съ тѣмъ въ ней съ языка трезвой осмотрительности на языкъ сильного волей энтузіазма переводится все то, чему училъ о свободѣ, положеніи и могуществѣ духа великій кенигсбергскій иниціаторъ. Міръ можно понять только изъ духа, а духъ — только изъ воли. *Я* — чистая дѣятельность, вся дѣйствительность — его продуктъ. Ученіе Фихте — цѣликомъ жизнь и дѣятельность: онъ не желаетъ передавать познанія, а вызвать слушателя и читателя къ произведенію новаго значительнаго воззрѣнія, въ которомъ воля участвовала бы въ такой же степени, какъ и разумъ; оно начинается не съ понятія и не съ тезиса, а съ требованія дѣйствія: установи самъ себя, дѣлай съ сознаніемъ то, что ты дѣлаешь безсознательно, всякій разъ какъ называешь себя *я*; разчлени затѣмъ актъ самосознанія и признай въ своихъ элементахъ силы, изъ которыхъ проистекаетъ всякая реальность; Богъ его не готовая абсолютная субстанція, но міровой порядокъ, самъ себя осуществляющій. Эта внутренняя жизненность Фихтевскаго принципа напоминаетъ о чистой актуальности Аристотелевскаго νοῦς и неустаннаго превращенія Гераклита и совершенно соотвѣтствуетъ тому, что философъ, у котораго не было недостатка ни въ строгости понятій, ни въ дарѣ яснаго популярнаго изложенія, отчеканивалъ свои мысли все въ новую форму и едва ему казалось, что удалось съ высочайшей ясностью высказать, что онъ думалъ, какъ уже снова онъ былъ неудовлетворенъ чувствомъ стремленія искать болѣе точнаго и яснаго выраженія для трудно формулируемаго основного взгляда.

Авторъ наукословія родился 1762 въ Рамменау въ Лаузитцѣ и былъ сыномъ бѣднаго тесемочника. Таланты мальчика побудили помѣщика Мильца сдѣлать возможнымъ для него благо хорошаго образованія. Въ Мейсенѣ и Пфорта, Фихте посѣщалъ школу, а въ Іенѣ и Лейпцигѣ университетъ — студентомъ теологіи. Въ качествѣ домашняго учителя въ Цюрихѣ онъ познакомился съ Лафатеромъ и Песталоцци, а также со своей будущей супругой Іоганной Ранъ, племянницей Клопштока. По возвращеніи въ Лейпцигъ ему пришлось наставлять одного студента въ Кантовской философіи, и послѣдняя произвела совершенную революцію въ его образѣ мыслей; она даетъ — такъ признаютъ его письма — духу непонятное стремленіе вверхъ надъ земными вещами. „Я принялъ болѣе возвышенную мораль и вмѣсто того, чтобы заниматься вещами внѣ себя болѣе занялся самимъ собой.“ Я „отъ всего сердца вѣрю теперь въ свободу человѣка и отлично вижу что только при этомъ предположеніи вообще возможны долгъ и добродѣтель.“ „Я живу въ новомъ мірѣ съ тѣхъ поръ, какъ прочиталъ Кантовскую „критику чистого разума.“ Вещи, относительно которыхъ я думалъ, что онѣ никогда не могутъ быть мнѣ доказаны, напримѣръ, понятіе абсолютной свободы и долга, — теперь доказаны и потому я чувствую себя все довольнѣе. Непостижимо, какое уваженіе къ человѣчеству и какую силу намъ даетъ эта философія, и какимъ благодѣяніемъ является она для столѣтія, въ которомъ разрушены основныя укрѣпленія морали и понятіе долга вычеркнуто изо всѣхъ словарей!“ Вскорѣ у него явилась надежда получить мѣсто гофмейстера въ Варшавѣ и такимъ образомъ представлялся случай посѣтить въ Кенигсбергѣ автора того ученія, которое произвело такой радикальный переворотъ въ его убѣжденіяхъ. Наскоро набросанное сочиненіе „Опытъ критики всякаго откровенія“ достигло своей цѣли, которой оно было обязано своимъ появленіемъ, — именно приготовило его автору благосклонный пріемъ у почитаемаго учителя. Кантъ доставилъ ему мѣсто домашняго учителя близъ Данцига и нашелъ издателя для перваго его сочиненія. Оно появилось на Пасхѣ 1792 г., на заглавномъ листѣ книги по недосмотру вмѣстѣ съ опущеннымъ предисловіемъ не было проставлено имя автора; анонимное произведеніе повсюду стали приписывать Канту, религіозной философіи котораго въ то время ждали съ нетерпѣніемъ; молодой авторъ выступилъ съ разъясненіемъ недоразумѣнія и сразу же сталъ знаменитымъ человѣкомъ. Уже на слѣдующій годъ потребовалось второе изданіе. Послѣ этого Фихте закончилъ въ Цюрихѣ нѣсколько политическихъ сочиненій *); здѣсь же состоялась его свадьба; въ 1794 г. ему предложили занять въ Іенѣ мѣсто переѣхавшаго въ Киль Рейнгольда и здѣсь его скоро полюбили даже болѣе, чѣмъ Рейнгольда. Въ томъ же году родилось и „наукословіе“. Въ Іенѣ у него произошли конфликты съ духовенствомъ и студентами изъ за лекцій (о назначеніи ученаго), которыя Фихте читалъ по воскресеньямъ до обѣда, однако въ часы, несовпадавшіе со временемъ служенія въ церквяхъ; студенты вслѣдствіе этихъ лекцій рѣшили распустить свои соединенія или ордена, но это рѣшеніе не удалось, и они стали вымѣщать свою досаду тѣмъ, что неоднократно выбивали

*) Рѣчь «Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europas, die sie bisher unterdrückten, Heliopolis im letzten Iahre der alten Finsternis» и двѣ тетради «Beiträge zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution» 1793.

стекла въ жилищѣ Фихте и сдѣлали послѣднему положительно невозможнымъ пребываніе въ Іенѣ; онъ взялъ отпускъ и въ 1795 г. переѣхалъ въ Османстедтъ. Въ 1796 — 97 г. появились кромѣ двухъ введеній въ наукословіе естественное право и ученіе о нравственности—одно изъ замѣчательнѣйшихъ произведеній нашей философской литературѣ; эти годы составляютъ высочайшій пунктъ славной дѣятельности Фихте. Такъ называемый споръ объ атеизмѣ *) имѣлъ своимъ слѣдствіемъ удаленіе Фихте изъ Іены. Съ 1797 г. Фихте вмѣстѣ съ Натгаммеромъ редактировалъ „Philosophisches Journal“ и тамъ появилась статья магистра Форберга, ректора въ Заальфельдѣ, подъ заглавіемъ „Развитіе понятія религіи“; къ ней въ качествѣ смягчающаго введенія была прибавлена краткая статья Фихте „Объ основѣ нашей вѣры въ божественное міроуправленіе“ **). За богохульное содержаніе статьи журналъ этотъ былъ конфискованъ дрезденскимъ правительствомъ, побудившимъ къ этому же и другіе дворы. Въ Веймарѣ надѣялись на благополучный исходъ инцидента. Однако Фихте опубликовалъ два въ сильномъ тонѣ написанныя сочиненія ***), а въ частномъ письмѣ выразилъ угрозу, что онъ отвѣтитъ увольненіемъ на выговоръ сената; тогда ему дѣйствительно былъ сдѣланъ не только выговоръ, но и принята отставка. Въ Берлинѣ Фихте встрѣтилъ благожелательство со стороны властей, многочисленную публику для своихъ докладовъ и дружескій кружокъ въ

*) Сравн. Карлъ Августъ Газе «Ienaisches Fichtebüchlein» 1856.

**) Фихте пишетъ въ этой статьѣ по поводу заключительныхъ словъ статьи
Форберга (Есть ли Богъ?—это не достовѣрно и остается недостовѣрнымъ и т. д.):
было бы недоразумѣніемъ сказать, что сомнительно, существуетъ ли Богъ или
нѣтъ. Существуетъ нравственный міропорядокъ, указывающій каждому разум-
ному индивидууму его опредѣленное мѣсто и разсчитывающій на его работу,—
это самое достовѣрное, даже основа всякой достовѣрности. Оживленный и дѣй-
ствующій моральный порядокъ (ordo ordinans) есть самъ Богъ: мы не нуждаемся
ни въ какомъ другомъ Богѣ и не можемъ постичь никакого другого. Нѣтъ ни-
какой основы въ разумѣ, позволяющей выйти изъ этого мірового порядка и при-
нять еще особое существо, какъ его причину. Прилагающій этому особенному
существу личность и сознаніе дѣлаетъ его существомъ конечнымъ: сознаніе имѣ-
етъ только индивидуальное, ограниченное *я*. И позволительно высказать это от-
кровенно и низложить школьную болтовню, для того чтобы возникла истинная
религія радостной правой дѣятельности.

***) «Аппеляція къ публикѣ» и «Судебный отвѣтъ на обвиненіе въ атеизмѣ» 1799.
Первая излагаетъ, что точки зрѣнія Фихте и противниковъ относятся, какъ
долгъ и наслажденіе, чувственное и сверхчувственное, и что субстанціальный,
выведенный изъ чувственности Богъ обвинителей, какъ персонифицированная
судьба, какъ распредѣлитель всякаго счастья и несчастья конечнымъ суще-
ствамъ,—былъ бы ужаснымъ идоломъ.

лицѣ романтиковъ братьевъ Шлегель, Тика, Шлейермахера и др. Въ первые года его пребыванія въ Берлинѣ вышли въ свѣтъ „Назначеніе человѣка“, „Замкнутое торговое государство“ 1800, ясное „сообщеніе“ большой публикѣ о собственной сущности новѣйшей философіи и отвѣтное письмо Рейнгольду 1801. Въ 1806 г. появились три его сочиненія, происшедшія изъ лекціи и образующія одно цѣлое („Основныя черты текущаго столѣтія“, „Сущность ученаго“. „Наставленіе въ благочестивой жизни или религіозное ученіе“). Лѣтомъ 1805 г. Фихте получилъ профессуру въ Эрлангенѣ, а позднѣе, по объявленіи войны, на короткое время въ Кенигсбергѣ; болѣе прочное университетское мѣсто занялъ онъ въ новооснованной Берлинской Высшей школѣ 1810. Пламенныя „рѣчи къ нѣмецкой націи“ 1808 г. весьма существенно посодѣйствовали пробужденію національнаго воодушевленія и сдѣлали то, что имя Фихте, какъ могущественнѣйшаго оратора и пламеннѣйшаго патріота, на всегда осталось жить даже въ тѣхъ кругахъ нашего народа, которымъ непонятно философское его значеніе. Самоотверженная работа на пользу отечества привела къ концу его жизнь 1814 г. Онъ заразился нервной горячкой, которую занесла домой изъ лазарета его жена, также самоотверженно ухаживаемая за ранеными. На его могильномъ памятникѣ начертаны прекрасныя библейскія слова: „учителя будутъ сіять, какъ блескъ небесный, тѣ же, кто звалъ къ справедливости, какъ звѣзды, всегда и вѣчно“. Форбергъ пишетъ въ своемъ дневникѣ: основная черта характера Фихте — высочайшая честность. Всѣ его слова были взвѣшены и серьезны. Его основныя положенія строги и мало смягчены гуманностью. Духъ его философіи— строгій и добрый духъ, который меньше насъ ведетъ, чѣмъ охватываетъ и увлекаетъ. Его философемы — изслѣдованія, въ которыхъ мы видимъ истину происходящей предъ нашими глазами и поэтому основываемъ науку на убѣжденіи.

Сынъ философа Эммануилъ Германъ (самого философа звали Іоганномъ Готтлибомъ) описалъ жизнь своего отца (1830, 2-е изд. 1862) и издалъ посмертныя его сочиненія (1834 — 1835, три тома), а также полное ихъ собраніе (1845—1846, 8 томовъ). Для введенія въ систему особенно рекомендуется простые и ясные «Факты сознанія» 1811 и 1817 г. (не одноименныя лекціи 1813 г.). Между многочисленными переработками наукословія первое мѣсто занимаетъ составившее эпоху «Основаніе общаго наукословія» 1794 съ двумя введеніями 1797. Самыя же значительнѣйшія сочиненія по практической философіи—«Основаніе естественнаго права по принципамъ наукословія» 1796 и «система ученія о нравственности по принципамъ наукословія» 1798, рядомъ съ ними «Лекціи

по ученію о государствѣ», читанныя въ 1813 и изданныя 1820. Въ 1862 г. къ дню столѣтія со дня рожденія Фихте появились одновременно книга I. Г. Лэве «Философія Фихте» и большое число меньшихъ статей и рѣчей о философѣ Фр. Гармса, А. Л. Кима, Тренделленбурга, Франца Гофмана, Карла Гейдера, Ф. К. Лотта, Карла Кэстлина, I. Б. Мейера и др. (срав. объ этомъ Рейхлинъ-Мельдеггъ въ 42-мъ томѣ «Zeitschrift für Philosophie»). Объ отношеніи Фихте къ церкви и государству писалъ Лассонъ (1863), о Фихте, какъ политикѣ, Целлеръ (Vortr. und Abhan. 1865), о его религіозной философіи—Циммеръ. Изъ иностранныхъ сочиненій отмѣтимъ «Фихте» Адамсона 1881, и англійскіе переводы нѣкоторыхъ его сочиненій Крэгера (1868—1869) и Вил. Смита.

I. Наукословіе.

1. Задача.

По мнѣнію Фихте, Канту не удалось провести предположенный имъ переворотъ въ мышленіи, такъ какъ его вѣкъ не понялъ духа его философіи. Этотъ духъ и вмѣстѣ съ тѣмъ величайшая заслуга Канта заключается въ трансцендентальномъ идеализмѣ; этотъ идеализмъ ученіемъ, что предметы направляются по представленіямъ, а не представленія по предметамъ, отвлекъ философію отъ внѣшнихъ объектовъ и привелъ къ намъ самимъ. Вмѣсто духа ухватились за буквы и изъ за нѣкоторыхъ догматически-звучащихъ мѣстъ, которыя говорятъ о данномъ матеріалѣ, о вещахъ въ себѣ и считались только предварительными, пропустили безчисленное количество другихъ мѣстъ, въ которыхъ утверждается какъ разъ противоположное. Такимъ образомъ излагатели, прилагая масштабы своихъ собственныхъ предразсудковъ, вычитали изъ Канта какъ разъ то, что онъ опровергалъ, и превратили его самого, ниспровергателя догматизма, въ догматика; такимъ образомъ въ кантіанствѣ кантіанцевъ получилась страннѣйшая смѣсь грубѣйшаго догматизма и крайнѣйшаго идеализма. У ученыхъ эпохи просвѣщенія и ихъ послѣдователей, которые впервые изъ изученія критическихъ сочиненій образовали себѣ руководящую идею цѣлаго, такое абсурдное смѣшеніе совершенно гетерогенныхъ элементовъ было простительно; но нельзя было его предполагать у автора системы,. иначе пришлось бы считать критику чистаго разума произведеніемъ страннаго случая, а не дѣломъ одного ума. Только два человѣка—установитель исходнаго пункта Бекъ и яснѣйшій умъ столѣтія Якоби — могутъ быть названы съ почтеніемъ, какъ тѣ, которые изъ смутныхъ воззрѣній эпохи поднялись до взгляда, что Кантъ учитъ идеализму, что по нему объектъ не дается, а производится.

Кромѣ ясности, предохранительной противъ этихъ недоразумѣній, Фихте еще болѣе отрицаетъ въ кантовской дѣятельности. Изложеніе Канта въ цѣломъ, какъ система, полно пробѣловъ; но по его собственному сознанію у Фихте не было намѣренія дать самую науку, а только фундаментъ и строительные матеріалы для нея. Поэтому хотя кантовская философія по внутреннему своему содержанію и стоитъ очень крѣпко, но все же нужна еще серьезная работа, чтобы привести въ хорошо связанное и непоколебимое цѣлое отрывки и данныя для системы, представляемыя у Канта. Эту задачу завершенія идеализма и ставитъ себѣ наукословіе. Она не можетъ быть разрѣшена въ формѣ комментарія къ кантовскимъ сочиненіямъ, путемъ улучшенія и прибавки подробностей, но только тѣмъ путемъ, чтобы ее цѣликомъ построить за-разъ. Истину находитъ только тотъ, кто самостоятельно, по собственному пути, ее въ себѣ производитъ. Фихтевская система заключаетъ тотъ же взглядъ на вещи, какъ и критическая. —Авторъ зналъ, — говорится въ предисловіи къ программѣ „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre" 1794, — „что онъ никогда не можетъ сказать чего либо, на что уже Кантъ не указывалъ бы посредственно или непосредственно, яснѣе или неопредѣленнѣе". Тѣмъ не менѣе система его по своему методу совершенно независима отъ Кантовскаго изложенія. Мы спрашиваемъ сначала: что такое въ кантовской философіи нуждается въ дополненіи? и затѣмъ: какую дорогу слѣдуетъ выбрать для ея завершенія?

Кантъ разсматриваетъ законы интеллекта, какъ они являются уже въ примѣненіи къ объектамъ, и не даетъ объясненія основы этихъ явленій. Онъ почерпнулъ чистыя понятія (законы субстанціальности, причинности и т. д.) изъ (логики, такимъ образомъ посредственно изъ) опыта, вмѣсто того, чтобы вывести изъ сущности интеллекта; равнымъ образомъ ему слѣдовало бы сдѣлать такой же выводъ и формъ интуиціи пространства и времени. Чтобы понять, что интеллектъ долженъ и почему долженъ именно такъ дѣйствовать (мыслить именно посредствомъ категорій), нужно не только утверждать, какъ Кантъ, но и доказать, что эти дѣйствія или формы суть законы мышленія или—что тоже—суть условія самосознанія. Допустимъ даже, что Канту удалось объяснить свойства и отношенія вещи (что она является въ пространствѣ и времени и что ея акциденціи должны быть отнесены къ субстанціямъ), но всетаки остается открытымъ вопросъ,

откуда же происходитъ матеріалъ, воспринимаемый въ эти формы. Пока объектъ не весь цѣликомъ возникаетъ предъ глазами философа, догматизмъ еще не выгнанъ изъ своего послѣдняго закоулка. Вещь въ себѣ также только идея въ *я*. Если такимъ образомъ противоположность формы и содержанія познанія испытываетъ модификацію, то вмѣстѣ съ тѣмъ должно также, какъ справедливо указалъ Рейнгольдъ, свести къ общему принципу и находящуюся въ связи съ первой противоположность разсудка и чувственности и рецептивность нужно понимать, какъ самоограничивающуюся произвольность. Точно также и въ моральной философіи Кантъ многое оставилъ неочищеннымъ. Категорическій императивъ способенъ еще къ дальнѣйшему выводу, онъ не самъ принципъ, а выводъ изъ истиннаго принципа, заповѣди абсолютной самостоятельности разума; кромѣ того должно ближе опредѣлить видъ сознанія, который мы имѣемъ о нравственномъ законѣ и его отношеніе къ естественному влеченію, чтобы мы такимъ образомъ получили не только формальное, но и реальное ученіе о нравственности. Наконецъ Кантъ нигдѣ не трактуетъ основу всей философіи, а постоянно раздѣляетъ ее на теоретическую и практическую, — также и Рейнгольдъ ничего не сдѣлалъ для устраненія этого дуализма. Коротко: кое что, что Кантъ утверждалъ или предполагалъ, можно и должно доказать, что онъ раздѣлялъ, должно соединить. Но какимъ образомъ сдѣлать и то и другое?

Правильныя заключенія изъ правильныхъ посылокъ даютъ и правильные результаты, правильность же заключенія легко контролируется,—поэтому все дѣло сводится къ правильному исходному пункту. Если смотрѣть съ этого пункта на способъ вывода и выводы, то есть только двѣ послѣдовательныя системы: догматическая, выводящая представленіе изъ вещи, и идеалистическая, выводящая наоборотъ бытіе изъ мышленія. Можно доказать, что догматизмъ фальшивъ, потому что выходитъ изъ неправильнаго пункта, и этому не можетъ помочь никакая послѣдовательность пріемовъ; а при такой послѣдовательности догматизмъ, какъ система Спинозы, матеріализмъ и фатализмъ или детерминизмъ, утверждаетъ, что все природа и идетъ механически, трактуетъ духъ, какъ вещь между вещами и отрицаетъ метафизическую и моральную самостоятельность духа, его нематеріальность и свободу. Мышленіе ни какъ не можетъ быть извлечено изъ бытія, такъ какъ оно въ немъ не содержится; изъ бытія можетъ выйти только бытіе, но не представленіе. За то бытіе прекрасно выводится изъ представленія, такъ какъ сознаніе — также бытіе, но оно болѣе

послѣдняго, оно — сознательное бытіе. Такимъ образомъ сознаніе заключаетъ въ себѣ и бытіе и знаніе объ этомъ бытіи; по этому идеализмъ въ томъ отношеніи имѣетъ превосходство надъ реализмомъ, что включаетъ въ себѣ его, какъ моментъ, и слѣдовательно можетъ объяснить его, но не самъ быть объясненъ имъ. Догматизмъ дѣлаетъ ту ошибку, что онъ выходитъ выше *я* или сознанія и оперируетъ съ пустыми, только формальными понятіями. Понятіе пусто въ томъ случаѣ, если ему не соотвѣтствуетъ ничто реальное или не можетъ быть подведена какая либо интуиція; при этомъ нужно обратить вниманіе, что кромѣ чувственной есть и интеллектуальная интуиція,—таково— *я*, какъ интуитивное само для себя существо. Философія вполнѣ можетъ и должна отвлекать, возвышаться надъ даннымъ,—какъ могла бы она объяснить жизнь и частное знаніе, если бы она не занимала высшее мѣсто, чѣмъ ея объектъ? — однако правильная абстракція ничто иное, какъ раздѣленіе того, что въ опытѣ всегда случается въ соединеніи; она разлагаетъ эмпирическое сознаніе, чтобы затѣмъ снова составить его изъ своихъ элементовъ, производитъ его предъ нашими глазами и является прагматической исторіей сознанія. Эта абстракція, предпринимаемая для генетическаго обсужденія *я*, не выходитъ выше опыта, а наоборотъ опускается въ его глубины; она — не трансцендентна, а трансцендентальна и, такъ какъ она постоянно остается въ тѣсномъ соприкосновеніи съ интуитивнымъ, то и даетъ въ противоположности ко всякой только формальной — реальную философію. Къ этимъ теоретическимъ преимуществамъ идеализма присоединяются подавляющія причины практическаго свойства, рѣшающія выборъ между этими двумя системами, — третьей между ними быть не можетъ. Нравственный законъ говоритъ: ты долженъ быть самостоятельнымъ. Если я долженъ быть имъ, то я долженъ и мочь имъ быть; а я не могъ бы быть, если бы я былъ матеріей. Такимъ образомъ идеализмъ оказывается образомъ мыслей согласнымъ съ долгомъ; противоположный же показываетъ, что склоняющійся къ нему не возвысился до заповѣдуемой нравственностью независимости отъ всего внѣшняго, такъ какъ, чтобы быть въ состояніи знать себя свободнымъ, нужно сдѣлать себя свободнымъ *). Такимъ образомъ

Ср. О. Либманъ (Объ индивидуальномъ доказательствѣ «свободы воли» 1866, стр. 931). «Здѣсь мы находимъ замѣчательный пунктъ, въ которомъ дѣйствительно теоретическая и практическая философія переходитъ одна въ другую. И это потому, что здѣсь получается тезисъ: чтобы вывести индивидуальное доказательство свободы воли, я долженъ исполнить свой долгъ».

выборъ философіи зависитъ отъ того, каковъ человѣкъ. Если съ другой стороны нравственный завѣтъ требуетъ вѣры въ дѣйствительность внѣшняго міра и другихъ духовъ, то это вовсе не осужденіе идеализма. Вѣдь онъ не отрицаетъ реализма жизни, а объясняетъ его, какъ необходимый, хотя и не окончательный способъ воззрѣнія. Догматическій образъ мыслей объясненіе только на точкѣ зрѣнія общаго сознанія; для идеализма, какъ взгляда, единственно удовлетворяющаго и научно и практически, объясненіе это въ свою очередь становится объектомъ объясненія. Реализмъ и идеализмъ, какъ въ области дѣйствія естественное влеченіе и нравственная воля, обое основываются на разумѣ. Но идеализмъ—истинный исходный пунктъ, такъ какъ онъ можетъ понять и объяснить противоположный исходный пунктъ, какъ подчиненный, послѣдній же этого относительно идеализма не можетъ.

Сущность, цѣль и путь наукословія опредѣлены! Оно есть настоящій, проведенный идеализмъ, поднимающій кантовскую философію до степени несомнѣнной науки; оно выводитъ свои посылки изъ непосредственно достовѣрныхъ основныхъ положеній и устраняетъ двойной дуализмъ интуиціи и мышленія и познанія и воли, именно показываетъ обѣ стороны противоположности, какъ дѣйствія одного и того же *я*. Рейнгольдъ искалъ верховнаго тезиса, какъ единаго принципа обоснованія, безъ котораго у теоріи познанія не будетъ формы системы, обязательной для науки; Бекъ идеалистически интерпретировалъ духъ Кантовской философіи, а Якоби требовалъ удаленія вещей въ себѣ; въ доктринѣ Фихте всѣ эти желанія исполнены вмѣстѣ и сверхъ того результатамъ критики разума придана опущенная „Энесидемомъ“ Шульце достовѣрность. Какъ происходитъ знаніе (и здраваго человѣческаго разсудка и отдѣльныхъ наукъ) и какъ возможенъ опытъ? — наукословіе называется наукословіемъ, какъ отвѣтъ на этотъ вопросъ, какъ конструкція общаго сознанія, какъ оно дѣйствуетъ въ жизни и въ спеціальныхъ наукахъ; отъ послѣднихъ оно отличается тѣмъ, что отдѣльная наука разсматриваетъ произвольныя, наукословіе—необходимыя представленія или дѣйствія духа. Представленіе трехугольника или круга свободно, — оно можетъ и не состояться; представленіе пространства необходимо, такъ какъ отъ него отвлечься мы не въ состояніи. Какъ приходитъ интеллектъ къ тому, чтобы имѣть ощущенія, интуировать пространство и время и образовывать именно эти категоріи (вещь и свойство, причину и слѣдствіе и почему не всѣ остальныя)? Функціи интуитивнаго и мыслящаго разума, послѣ того какъ Кантъ правильно описалъ и показалъ, какъ дѣйствительныя, должны быть также еще доказаны, представлены, какъ необходимыя, или дедуцированы. Дедуцированы—откуда? Изъ дѣйствій *я*, лежащихъ въ основѣ всякаго сознанія; верховныя изъ этихъ дѣйствій формулируются въ трехъ основныхъ положеніяхъ.

2. Три основныя положенія.

При входѣ въ наукословіе принимаетъ насъ вмѣсто утвержденія требованіе—требованіе самоопредѣленія. Думай что либо и присматривайся, что ты дѣлаешь и необходимо долженъ дѣлать въ то время, когда думаешь. Ты найдешь, что ты никогда не мыслишь предметъ безъ того, чтобы не мыслить вмѣстѣ съ нимъ и себя, что ты неможешь отвлечься отъ своего *я*. И во-вторыхъ наблюдай, что ты дѣлаешь, когда мыслишь свое *я*. Это означаетъ утверждать или установлять самого себя, быть субъекто-объектомъ. Сущность самопознанія есть идентитетъ представляемаго и представляющаго, чистое *я* не фактъ, а первоначальное дѣйствіе, актъ бытія для себя; (философское или даже—какъ это кажется по многимъ мѣстамъ—общее) сознаніе его дѣйствія есть интеллектуальная интуиція; благодаря ей мы сознаемъ постоянно (но безсознательно) совершаемое дѣйствіе. Таково значеніе перваго основного положенія: „*я* первоначально установляетъ свое собственное бытіе“ или короче: *я* установляетъ самого себя, еще короче: я есмь. Сущность *я* состоитъ въ томъ, чтобы опредѣлять себя сущимъ *). Между фактами эмпирическаго сознанія кромѣ

---

*) *Я*, о которомъ говоритъ первое основное положеніе, какъ предметъ интеллектуальной итуиціи и какъ основа и творецъ всякаго бытія, не индивидуумъ, какъ ясно излагаетъ второе введеніе къ наукословію, но (предшествующая многообразному представленію, возвышающаяся надъ противоположностью субъекта и объекта) духовность вообще, вѣчный разумъ; онъ общъ для всѣхъ, у всѣхъ одинъ и тотъ-же, встрѣчается во всякомъ мышленіи, лежитъ въ его основѣ, и опредѣленныя личности относятся къ нему, только какъ акциденціи, какъ средства, какъ частное выраженіе, предназначенныя для того, чтобы все болѣе теряться въ абсолютной формѣ разума. Однако еще дальше должно идти различіе между абсолютнымъ *я*, какъ интуиціей (формой общаго *я*), изъ котораго выходитъ наукословіе, и *я*, какъ идеей (высочайшей формой практическаго стремленія), которымъ оно кончаетъ. Въ обоихъ случаяхъ *я* мыслится не какъ индивидуумъ; въ первомъ случаѣ *я* еще не опредѣлилось до индивидуальности, во второмъ—индивидуальность исчезла. Вполнѣ справедливо удивляется Фихте, какъ можно было «выдать за эгоизмъ систему, начало, конецъ и вся сущность которой состоитъ въ томъ, чтобы теоретически забывать индивидуализмъ, практи-

такого самомышленія *я* случается и мышленіе противоположнаго (мыслятъ только по принципу противорѣчія); внѣ же *я* нѣтъ ничего, чему можно было бы противополагать; поэтому второе основное положеніе должно гласить: *я* противополагается *не я*. Эти два положенія должны быть соединены, а это не можетъ быть иначе, какъ такимъ образомъ, что эти противоположности (я и не я), такъ какъ онѣ обѣ лежатъ въ *я*, будутъ опредѣлены, какъ взаимно ограничивающія и частью другъ къ другу подходящія, слѣдовательно, каждая, какъ дѣлимая (способная къ количеству). Поэтому третье основное положеніе гласитъ: „*я* противополагаетъ въ *я* дѣлимому *не я* дѣлимое *я*“. Изъ этихъ основныхъ положеній Фихте выводитъ три закона мысли—идентитета, противорѣчія и достаточнаго основанія— и три качественныя категоріи—реальности, отрицанія и ограниченія или опредѣленія. Мы не будемъ сопровождать его въ этихъ усиліяхъ, а выдвинемъ, какъ многозначащее, его пониманіе *я*, какъ чистой безсубстрактной активности, съ которымъ Фихте вводитъ въ метафизику динамизмъ изъ кантовской натурфилософіи. Нельзя представлять *я*, какъ нѣчто, долженствовавшее существовать прежде, чѣмъ могли состояться дѣятельности. Дѣйствіе не свойство или слѣдствіе бытіе, а бытіе — акциденція и слѣдствіе дѣйствія. Всякая субстанціальность выводится, первична—активность; бытіе происходитъ изъ дѣйствія. *Я* ничто иное, какъ установленіе самого себя, оно есть не только для себя, но также и посредствомъ себя.

Выраженныя въ трехъ основныхъ положеніяхъ дѣйствія никогда не являются въ опытѣ въ чистомъ видѣ и не представляютъ изолированныхъ актовъ *я*. Интеллектъ ни чего не можетъ мыслить, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ не мыслить и самого себя; точно также онъ не можетъ мыслить „я есмь“ безъ того, чтобы въ тоже время не мыслить и нѣчто иное, что не есть онъ самъ; субъектъ и объектъ нераздѣльны. Описанныя установленія—единственный объемлющій общій актъ, составляющій начальный членъ соотвѣтственной системы досознательныхъ дѣйствій: благодаря ему осуществляется сознаніе и совершенное обоснованіе дальнѣйшихъ его членовъ составляетъ дальнѣйшую работу наукословія, какъ теоріи о природѣ разума. При этомъ

чески же его отрицать». И однако не только противники, но и приверженцы, какъ доказываетъ «Философія геніальности» Фр. Шлегеля, были виновны въ такомъ непониманіи и смѣшеніи чистаго и эмпирическаго *я*. О философіи романтиковъ срав. Эрдманъ «Grundriss» 214, 215, Целлеръ стр. 696 и слѣд. и Р. Нейманъ «Романтическая школа» 1870.

оно пользуется методомъ, который по своей смѣнѣ анализа и синтеза, выставленія и примиренія противоположностей явился прообразомъ діалектическаго метода Гегеля. Описанный въ третьемъ основномъ положеніи синтезъ, хотя онъ и связываетъ въ себѣ тезу и антитезу, но всетаки содержитъ еще въ себѣ противоположное, для связи котораго должно было искать новый синтезъ. При этомъ въ свою очередь повторяется аналитическое изслѣдованіе и синтетическое примиреніе противоположности и т. д. Далѣе этотъ первоначальный синтезъ предписываетъ раздѣленіе изслѣдованія на двѣ части, — теоретическую и практическую. Поэтому онъ содержитъ слѣдующія два положенія: *я* установляетъ себя ограниченнымъ *не я*— оно относится, какъ познающее себя; *я* установляетъ себя, какъ опредѣляющее *не я* — въ такомъ случаѣ оно относится, какъ желающее и дѣйствующее.

3. Теоретическое я.

Когда *я* установляетъ себя, какъ опредѣленное *не я*, оно и страдательно (получаетъ впечатлѣніе отъ чуждаго) и активно (само установляетъ свое ограниченіе). И это возможно только такимъ образомъ, что оно установляетъ въ себѣ только частичную реальность; ту же реальность, которую оно въ себѣ не полагаетъ, оно переноситъ на *не я*. Пассивность равняется сокращенной активности, отрицанію цѣльности реальности. Изъ рефлексіи объ этомъ отношеніи между я и *не я* проистекаютъ категоріи взаимоопредѣленія, причинности (*не я*, какъ причина пассивности въ *я*) и субстанціальности (эта пассивность — только самоограниченіе *я*). Противорѣчіе между причинностью *не я* (которое производитъ впечатлѣніе на *я*) и субстанціальностью *я* (въ которомъ и въ дѣятельности котораго содержится вся реальность) разрѣшается только принятіемъ въ *я* двухъ дѣятельностей (или поменьшей мѣрѣ двухъ противоположныхъ направленій дѣятельности); одна изъ нихъ (центробѣжная, экспансивная) стремится въ безконечность, другая (центростремительная) кладетъ границу первой и влечетъ *я* обратно въ самого себя, за этимъ снова слѣдуетъ новое выхожденіе и новое ограниченіе и возвращеніе обратно и т. д. Съ каждымъ повтореніемъ этого двойного акта произведенія и рефлексіи возникаетъ особенный классъ представленій. Благодаря первому ограниченію неограниченной въ себѣ активности (какъ произведеніе „продуктивной силы воображенія“) происходитъ

„ощущеніе.“ Такъ какъ *я* производитъ его безсознательно, то и кажется, будто ощущеніе дается, производится воздѣйствіемъ извнѣ. Вторая ступень „интуиція“ достигается такимъ образомъ, что *я* рефлектируетъ ощущеніямъ, противопоставляетъ себѣ чуждое, ограничивающее. Путемъ рефлексіи интуиціи извлекается въ третьихъ „образъ“ интуитивнаго и, какъ таковой, различается отъ дѣйствительной вещи, которой соотвѣтствуетъ образъ; при этомъ выступаютъ категоріи и формы интуиціи—пространство и время, которыя такимъ образомъ происходятъ одновременно съ объектомъ *). Четвертая стадія — разсудокъ; онъ фиксируетъ измѣнчивую интуицію въ понятіе, реализируетъ объектъ и смотритъ на него, какъ на причину интуиціи. На пятомъ мѣстѣ является „сила сужденія“, какъ способность свободной рефлексіи и абстракціи или сила, могущая созерцать извѣстное содержаніе или не обращать на него вниманія. Она сама является условіемъ связной дѣятельности разсудка и въ свою очередь указываетъ, какъ на свое условіе, на шестую и высочайшую степень интеллекта, на разумъ. Посредствомъ его мы въ состояніи отвлечь отъ каждаго вообще предмета, въ то время какъ онъ самъ, чистое самосознаніе, является тѣмъ, отъ чего никогда нельзя отвлечься. Только на высшихъ ступеняхъ имѣетъ мѣсто сознаніе или представленіе представленія. Здѣсь *я* убѣждается, что оно, установляя себя, какъ опредѣленное *не я*, ограничивало только самого себя и что оно одно является основой всякаго содержанія сознанія; здѣсь оно познаетъ себя, какъ опредѣляющее *не я* или какъ дѣйствующее, и въ качествѣ своей главной задачи признаетъ — запечатлѣть насколько возможно на *не я* форму *я* и все больше отодвигать границу.

„Дедукція представленія“, очеркъ которой только что намѣченъ, является первымъ примѣромъ конструктивной психологіи, которому очень часто подражали въ школѣ Шеллинга и Гегеля. Эта психологія выводитъ изъ задачи или понятія души — въ данномъ случаѣ сущности самосознанія—различныя психическія функціи, какъ систему дѣйствій, каждое изъ которыхъ требуется на своемъ мѣстѣ остальными, а также въ свою очередь само предполагаетъ остальныя. Отъ

*) Объектъ—продуктъ *я* только для наблюдающаго философа, но не для самого наблюдаемаго *я*. Для него онъ, по крайней мѣрѣ съ исходнаго пункта воображенія, является независимой отъ него, вліяющей на него вещью въ себѣ; онъ и долженъ такъ являться, потому что *я*, рефлектируя на свою продуктивную дѣятельность, этой самой рефлексіей возводитъ созерцаемое произведеніе въ имѣющійся заранѣе прочный и самостоятельный продуктъ.

такого же генетическаго ученія о душѣ сенсуализма (стр. 224—228), а также отъ механической психологіи или психологіи ассоціаціи идей, точно также исключающей понятіе безучастно лежащихъ другъ подлѣ друга душевныхъ способностей, конструктивная психологія отличается тѣмъ, что она для поднятія отъ одного члена ряда къ слѣдующему требуетъ новой дѣятельности душевной основы, отъ перваго же, кромѣ того—и телеологическимъ исходнымъ пунктомъ. Сколько бы Фихте ни говорилъ о механизмѣ сознанія, но для читателя теоретической части ясно открывается и въ практической будетъ убѣдительно подкрѣплено то, что Фихте не только заставляетъ сознаніе работать на пользу цѣли, но и выводитъ его изъ цѣлесообразной дѣятельность *я*. Опасность и недостатокъ конструктивной трактовки психологіи—это можно замѣтить по настоящей первой ея попыткѣ и по позднѣйшимъ—лежитъ въ соображеніи, что для задачъ науки о душѣ сдѣлано уже достаточно и всѣ проблемы разрѣшены, если для каждой отдѣльной дѣятельности *я* указаны ея задача и значеніе для цѣлаго, ея мѣсто въ системѣ, — безъ указанія однако средства, помощью котораго можетъ быть достигнуто соотвѣтствіе съ такимъ опредѣленіемъ.

4. Практическое я.

Дедукція представленія показала, какъ (помощью какихъ безсознательныхъ актовъ *я*) происходятъ различныя ступени познанія, три чувственныя и три духовныя функціи представленія. Она не могла однако дать никакихъ указаній на то, какимъ образомъ *я* приходитъ къ тому, чтобы сдерживать въ одномъ пунктѣ свою выходящую до безконечности активность и возвращать ее къ самой себѣ. Мы хорошо знаемъ, что для того, чтобы произошли познаніе и сознаніе, была необходима первая граница, благодаря которой происходитъ ощущеніе и на основаніи которой строится продолжающейся рефлексіей разума объективный міръ. Если бы *я* не ограничивало своей безконечной дѣятельности, не было бы ни представленія, ни объективнаго міра. Но почему существуетъ еще нѣчто такъ, какъ сознаніе, представленіе и міръ? На почвѣ теоретическаго *я* нельзя разрѣшить проблему: „откуда первоначальное *не я* или поводъ, влекущій *я* обратно въ себя?“ и это потому, что оно само возникаетъ только по поводу. „Дедукціи повода“, которой не разрѣшила теоретическая часть наукословія, нужно ожидать отъ практической. Указанное уже Кантомъ первенство практическаго разума даетъ намъ указаніе: *я* ограничиваетъ

самого себя и становится теоретическимъ, чтобы быть практическимъ. Весь аппаратъ представленія и представляемаго міра существуетъ только для того, чтобы дать возможность исполнять наши обязанности. Мы—интеллектъ для того, чтобы могли стать волей.

Дѣйствовать, дѣйствовать—вотъ зачѣмъ мы существуемъ. Дѣйствіе есть формированіе матеріала, измѣненіе или обработка объекта, побѣда надъ препятствіемъ, ограниченіемъ. Нельзя дѣйствовать, если нѣтъ чего либо, къ чему, въ чемъ, ради чего дѣйствуютъ. Ощущаемый и интуируемый міръ ничто иное, какъ средство для достиженія нашей нравственной цѣли, онъ —„очувствленный матеріалъ нашего долга". Теоретическое *я* установляетъ предметъ, чтобы *я* практическое имѣло сопротивленіе. Никакая дѣятельность невозможна безъ міра, какъ объекта дѣятельности, міръ не возможенъ безъ представляющаго его сознанія, сознаніе невозможно безъ рефлексіи *я* о самомъ себѣ, никакая рефлексія не бываетъ безъ ограниченія, повода, *не я*. Поводъ дедуцированъ. *Я* установляетъ границу (теоретично), чтобы (практически) перейти ее. Нашъ долгъ единственное „въ себѣ" міра явленій, онъ истинно дѣйствительное въ послѣднихъ: „вещи суть въ себѣ въ томъ, что мы изъ нихъ должны дѣлать". Объективность существуетъ только для того, чтобы все болѣе и болѣе уничтожаться, именно быть такъ переработанной, чтобы въ ней была видна дѣятельность *я*. Таже самая основа объясненія, изъ которой явствуетъ необходимость внѣшней природы, даетъ намъ понять, почему безконечное *я* (всеобщая жизнь или божество, какъ говоритъ Фихте въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ) разчленяется на многіе эмпирическіе *я* или индивидуумы, почему оно осуществляетъ свой планъ не непосредственно, а конечными духами, какъ своими органами. Дѣйствовать можно только въ индивидуальной формѣ, только въ индивидуумахъ возможны сознаніе и нравственность. Безъ сопротивленія нѣтъ дѣйствія, безъ борьбы нѣтъ нравственности. Положимъ, индивидуальность должна быть побѣждена и уничтожена въ нравственной работѣ, но чтобы это могло случиться, она должна существовать. Добродѣтель есть преодолѣніе внѣшней и внутренней природы.

Соотвѣтствующій ряду теоретическихъ дѣятельностей постепенный ходъ практическихъ функцій ведетъ отъ чувства и стремленія (желаніе и вожделѣніе) чрезъ систему влеченій (стремленіе представленія или рефлексіи, продуктивности, удовлетворенія) къ нравственной волѣ или влеченію къ согласованію съ самимъ собой; оно выступаетъ противъ природныхъ влеченій, какъ категорическій императивъ. Практическое *я* посредствуетъ между *я* теоретическимъ и абсолютнымъ. *Я* должно быть безконечнымъ и самостоятельнымъ, но однако бываетъ конечнымъ и зависимымъ отъ *не я;* это противорѣчіе разрѣшается такимъ образомъ, что *я* становится практическимъ, подчиняетъ все въ большей мѣрѣ природу и такимъ непрестаннымъ отодвиганіемъ границы въ безконечномъ прогрессѣ приближается къ реализаціи своего назначенія—стать абсолютнымъ *я*.

II. Ученіе о нравственности и правѣ.

Нравственный законъ требуетъ господства чистаго влеченія надъ чувственнымъ. Если послѣднее направляется на пріятный покой и наслажденіе, то первый — на довольство самимъ собой, на работу и самодѣятельность (наслажденіе конечно неизбѣжно, какъ удовлетвореніе при исполненіи какого бы то ни было влеченія; но не оно должно быть цѣлью дѣйствія). Нравственность есть дѣятельность ради дѣятельности. Коренное зло, отъ котораго насъ можетъ освободить только чудо, но чудо, которое мы сами должны сдѣлать, есть лѣность, не желаніе подняться надъ естественной опредѣляемостью влеченія къ самосохраненію до отчетливаго сознанія долга и свободы. Для нравственнаго человѣка отдыха не бываетъ, всякая достигнутая цѣль для него — мотивъ къ продолженію работы, ко всякой разрѣшенной задачѣ присоединяется у него новая. Стань самостоятельнымъ, дѣйствуй автономно, сдѣлай себя свободнымъ; пусть каждое дѣйствіе лежитъ въ ряду, въ продолженіи котораго *я* должно быть независимо. Къ этой формальной и универсальной нормѣ присоединяется особый для каждаго индивидуума завѣтъ; каждому отдѣльному духу міровымъ порядкомъ предписана своя опредѣленная задача: каждый обязанъ къ тому, что только онъ обязанъ и только онъ можетъ. Исполняй всегда свое нравственное призваніе, свое спеціальное назначеніе *). И то и другое въ популярномъ выраженіи: никогда не дѣйствуй противъ совѣсти.

Возвышеніе къ свободѣ происходитъ по ступенямъ. Сначала она существуетъ только въ сознаніи природнаго влеченія, затѣмъ слѣдуетъ

*) Фихте по праву упрекали въ томъ, что онъ со своимъ холоднымъ моральнымъ принципомъ самостоятельности *я* еще превзошелъ абстрактность Кантовскаго; за то ему можно поставить въ похвалу, что онъ ввелъ очищенную идею индивидуальности Якоби (см. стр. 286) и предоставилъ этикѣ конкретное содержаніе неоспоримой крѣпости и примѣнимости.

освобожденіе отъ него благодаря максимамъ, прежде всего собственнаго благополучія. Далѣе загорается слѣпое воодушевленіе самостоятельностью и происходитъ героическій образъ мышленія, который охотнѣе желаетъ быть великодушнымъ, чѣмъ справедливымъ, охотнѣе оказываетъ благожелательство, чѣмъ уваженіе; истинная же моральность имѣетъ мѣсто лишь тамъ, гдѣ при постоянномъ вниманіи къ закону и при постоянной бдительности къ своему *я* исполняется долгъ ради долга. Для освобожденія отъ наслѣдственнаго грѣха, лѣности, и сопровождающихъ ее трусости и фальшивости, люди нуждаются въ образцахъ, которые предварительно конструировали бы имъ загадку свободы; таковые являются для нихъ въ основателяхъ религіи. Необходимое вразумленіе насчетъ нравственнаго убѣжденія происходитъ въ церкви, на символы которой должно смотрѣть не какъ на догматы, а какъ на средства для возвѣщенія вѣчныхъ истинъ; церковь подобно государству (оба они принудительные института) имѣетъ цѣлью сдѣлаться со временемъ излишней.

Система обязанностей на основаніи двойной противоположности всеобщаго (непереносимаго) и особеннаго (переносимаго) и безусловнаго (къ цѣлому) и условнаго (къ намъ самимъ) разчленяется на четыре класса обязанностей: самосохраненія, состоянія, невремденія другимъ и призванія. Къ низшему призванію относятся производители, ремесленники и купцы, которые таковы по природѣ; къ высшему — ученые, учителя народа или духовные, художники и государственные чиновники, которые прямо воздѣйствуютъ на общину разумныхъ существъ. Съ горячимъ чувствомъ написанныя соображенія Фихте о бракѣ стоятъ въ благопріятной противоположности къ трезвому, чисто-юридическому пониманію этого отношенія у Канта.

Естественное право для Фихте, какъ и для Канта, ученіе котораго о правѣ появилось позднѣе, чѣмъ Фихте, совершенно независимо отъ этики и отъ послѣдней отличается тѣмъ, что оно имѣетъ дѣло только съ внѣшними дѣйствіями, а не съ настроеніемъ и волей. Норма права получаетъ отъ нравственнаго закона новую санкцію для совѣсти, но не выводится изъ него. Понятіе права дедуцируется, какъ необходимая дѣятельности *я*, т. е. доказывается, какъ условіе самосознанія; *я* должно установить себѣ, какъ индивидуумъ, и можетъ это сдѣлать только такимъ образомъ, чтобы поставить себя въ правовыя отношенія къ другимъ конечнымъ разумнымъ существамъ; безъ *ты* нѣтъ и *я*. Конечное разумное существо не можетъ установить самого себя безъ того, чтобы не приписать себѣ свободной дѣятельности во

внѣшнемъ чувственномъ мірѣ; а это послѣднее не возможно безъ того, 1) чтобы свободная дѣятельность не приписывалась другимъ, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ другія конечныя разумныя существа не принимались внѣ себя и чтобы не установлялось собственное правовое отношеніе съ ними; 2) чтобы не приписать себѣ матеріальное тѣло и не установить его стоящимъ подъ вліяніемъ личности внѣ его.—Но также и ближайшее свойство внѣшняго міра и человѣческаго тѣла (какъ совокупности возможныхъ свободныхъ дѣйствій личности) Фихте считаетъ способнымъ къ дедуктивному выводу, именно потому что въ немъ должна быть въ наличности прочная, устойчивая, способная къ сопротивленію матерія и для возможности сообщенія между духами свѣтъ и воздухъ; свѣтъ долженъ быть природнымъ продуктомъ, организованнымъ, членораздѣльнымъ, снабженнымъ чувствами и до безконечности опредѣлимымъ, способнымъ ко всякимъ мыслимымъ движеніямъ.

Если должно быть возможнымъ общество свободныхъ существъ, а таковое доказывается, какъ условіе индивидуальнаго самосознанія, то долженъ имѣть значеніе и законъ права; ограничивай свою свободу такъ, чтобы и другой рядомъ съ тобой былъ свободенъ. Это стоитъ подъ условіемъ правомѣрнаго поведенія другого. Гдѣ этого не достаетъ, гдѣ другой не признаетъ меня свободнымъ и разумнымъ существомъ, тамъ является право принужденія. Принужденіе однако не можетъ быть исполняемо самымъ отдѣльнымъ лицомъ, — тогда не было бы гарантіи ни успѣха ни непревышенія правовыхъ границъ; оно принадлежитъ государству, а это послѣднее происходитъ по желанію всѣхъ соединиться для обезпеченія своихъ правъ; государство устанавливаетъ положительнымъ закономъ (среднее между правовыми законами и правовымъ сужденіемъ), что должно имѣть значеніе права. Такимъ образомъ получается три темы естественнаго права: первоначальныя права или совокупность относящагося къ тому, чтобы всякій былъ свободнымъ или лицомъ (неприкосновенность тѣла и собственности), право принужденія и право государства. Цѣль наказанія—улучшеніе преступника и устрашеніе остальныхъ. Фихте согласенъ съ Кантомъ относительно народнаго суверенитета (Руссо) и осуществленія государственной власти чрезъ представителей, но онъ не согласенъ съ нимъ относительно гарантій противъ нарушенія основного государственнаго закона. Вмѣсто рекомендуемаго Кантомъ раздѣленія властей, Фихте требуетъ контроля эфоровъ подъ государственнымъ управленіемъ; эфоры эти сами лишены всякихъ законодательныхъ и исполнительныхъ полномочій, они только отрѣшаютъ отъ власти правителей въ случаѣ нарушенія закона и

привлекаютъ ихъ къ отчету предъ народомъ. Всякое управленіе, въ которомъ властелинъ не отвѣтственен, деспотично. Фихте не остался вѣрнымъ основному положенію, что государство только правовой институтъ. Онъ не только требуетъ въ „Естественномъ правѣ“ и „Замкнутомъ торговомъ государствѣ“ государственной организаціи работы, благодаря которой всякій былъ бы въ состояніи жить своимъ трудомъ, но и въ посмертномъ ученіи о правѣ (1812) онъ ставитъ главной задачей государства достиженіе путемъ нравственнаго и интеллектуальнаго образованія того, чтобы люди по убѣжденію дѣлали то, что до сихъ поръ дѣлаютъ изъ вѣры въ авторитетъ. Путемъ народнаго образованія эмпирическое государство должно мало-по-малу превратиться въ государство разума.

III. Второй періодъ Фихте. Историческія воззрѣнія и ученіе о религіи.

Переселеніе философа въ Берлинъ поставило его въ ближайшее касательство съ міровой жизнью и вмѣстѣ съ новыми событіями и настроеніями создало и новыя проблемы. Могущественно прорвавшееся религіозное чувство Фихте направило его умозрѣніе на отношеніе отдѣльнаго *я* къ первоисточнику духовной жизни; одновременно и эмпирическая дѣйствительность получила для него большее значеніе, въ особенности же привлекло его вниманіе духовное, нравственное и политическое положеніе современности. Оно вызываетъ желаніе понять его философски и въ тоже время принуждаетъ къ изслѣдованію историческихъ условій, а также и къ взвѣшиванію средствъ, благодаря которымъ можетъ уменьшиться зіяющее противорѣчіе, въ которомъ находится нынѣшнее состояніе человѣчества съ идеаломъ разума. „Рѣчи къ нѣмецкой націи“ развиваютъ планъ нравственной міровой реформы, начинающейся съ воспитанія нѣмецкаго народа *). Предшествовавшія „рѣчамъ“ „Основныя черты текущаго столѣтія“ опредѣляютъ мѣсто, занимаемое современностью въ общемъ развитіи человѣчества. Данная въ „основныхъ чертахъ“, а также въ „ученіи о государствѣ“ конструкція историческихъ періодовъ (невинность— грѣхъ — господство разума, посредствуемое промежуточной стадіей) интересна, какъ предтеча Гегелевскаго предпріятія.

*) «Изъ всѣхъ народовъ міра въ васъ рѣшительнѣй всего лежитъ зародышъ человѣческаго совершенства.» Нравственное перерожденіе человѣчества можетъ выйти только изъ нѣмецкаго народа, такъ какъ онъ единственный первоначальный народъ новаго времени, единственный, сохранившій свой живой языкъ — французскій—мертвый—и возвысившійся до истинно творческой поэзіи и свободной науки. Основное различіе нѣмецкаго отъ заграничнаго лежитъ въ томъ, вѣрятъ ли въ первоначальное въ человѣкѣ, въ свободу, въ вѣчную улучшаемость и вѣчный прогрессъ нашего рода или вовсе этому не вѣрятъ.

Исторія происходитъ отъ взаимодѣйствія двухъ принциповъ — вѣры и разсудка, которые относятся другъ къ другу, какъ законъ и свобода. Исторія стремится къ такому положенію, въ которомъ обое примирились бы такимъ образомъ, чтобы вѣра совсѣмъ перешла въ форму разсудка, превратилась въ убѣжденіе, разсудокъ же принялъ бы въ себя содержаніе вѣры. Начало свое исторія получаетъ съ появленія рядомъ двухъ основныхъ или коренныхъ племенъ — именно порядка или вѣры и племени разсудка или свободы; ни одно изъ нихъ безъ другого не достигло бы историческаго развитія. Свободное племя учится отъ племени закона уваженію предъ закономъ, само же въ свою очередь возбуждаетъ въ послѣднемъ влеченіе къ свободѣ. Теченіе исторіи разчленяется на пять періодовъ. Въ состояніи „невинности“ или разумнаго инстинкта разумное безсознательно, дѣлается изъ естественнаго влеченія; въ состояніи „возникающаго грѣха“ инстинктъ къ добру превращается въ принуждающій извнѣ авторитетъ, законъ разума появляется, какъ чуждая повелѣвающая сила, которой повинуются, но могутъ дѣйствовать и вопреки ей. Мы сами живемъ въ періодѣ „законченной грѣховности“, абсолютной свободы и безразличности относительно всякой истины, безграничнаго произвола и себялюбія. Какъ ни кажется отдаленной отъ нравственной цѣли эта эпоха, въ которую каждое отдѣльное лицо, свободное отъ всякихъ оковъ, ничего не знаетъ кромѣ эгоистическихъ стремленій и для заботы о собственномъ благополучіи забываетъ работу для всеобщаго, — однако та цѣль, что бы происходило изъ свободнаго убѣжденія то, что раньше дѣлалось по слѣпой вѣрѣ, не будетъ достигнута безъ того, чтобы не былъ разрушенъ авторитетъ и индивидуумъ сталъ самостоятеленъ. Отдѣльные признаки уже указываютъ на наступленіе четвертой эпохи—науки разума или „возникающаго оправданія“, въ эту эпоху истина будетъ признана высочайшей и отдѣльное *я*, по крайней мѣрѣ какъ познающее, подчинится родовому разуму. Наконецъ цѣль земной жизни человѣчества, чтобы всѣ человѣческія отношенія со свободой направлялись по разуму, исполнится въ эпоху искусства разума или состоянія „законченнаго оправданія и спасенія“; въ эту эпоху воля отдѣльнаго совершенно растворится въ жизни для рода.

Въ іенскій періодъ для Фихте просто совпадали религіозное отношеніе *я* съ практическимъ, набожность съ нравственной дѣятельностью, божество съ абсолютнымъ *я*, нравственнымъ закономъ, моральнымъ міропорядкомъ. Въ этомъ пунктѣ произошло измѣненіе его взгляда. Онъ признаетъ настроенія въ себѣ, которыя по качеству отличаются отъ готовности къ моральному дѣйствію, хотя и весьма тѣсно сплетаются съ послѣдней и въ дѣйствительности очень мало отъ нея отдѣлимы; религія не возможна и безъ метафизическаго убѣжденія въ сверхчувственномъ мірѣ и безъ повиновенія нравственному закону; но она не это убѣжденіе и не эта дѣятельность, а внутренній духъ, проникающій и оживляющій наше мышленіе и дѣятельность, она — жизнь, любовь, блаженство. И какъ здѣсь отъ дѣятельности безъ отдыха отличается тихое блаженство, такъ у нашего мыслителя отъ активнаго всеобщаго разума, идущаго въ своихъ индивидуальныхъ органахъ отъ одной задачѣ къ другой, раздѣляется покоющееся божество, сама себѣ подобная жизнь абсолютнаго. Ранѣе единый и единственный принципъ абсолютнаго *я* разчленяется на *я* собственно (нравственный законъ, міропорядокъ) и абсолютное, какъ его основа. „Духъ (*я* или какъ Фихте теперь предпочитаетъ выражаться, знаніе)—образъ Божій, міръ — образъ духа“. Активный міропорядокъ (реализирующійся въ индивидуумахъ нравственный законъ) равняется непосредственному, объективная дѣйствительность—посредствуемому откровенію абсолюта.

Означаетъ ли это религіозное воззрѣніе, которое Фихте вноситъ и въ новыя изложенія теоріи познанія, оставленіе и отрицаніе прежняго исходнаго пункта? Философія Фихте второго періода — новая система,— такъ думаетъ большинство историковъ философіи; это не преобразованіе, а пополненіе прежней системы, изложенное въ Берлинѣ ученіе остается идеалистическимъ, въ то время какъ іенское было уже пантеистическимъ,—такъ утверждаютъ въ согласіи съ самимъ философомъ и его сыномъ Фортлаге и Гармсъ. Также и Куно Фишера, указывающаго въ развитіи ученія Фихте постоянный прогрессъ, постепенный переходъ „безъ перелома“, нужно причислить къ меньшинству, полагающему, что Фихте всю свою жизнь училъ одной и той же системѣ. Намъ кажется, слѣдуетъ примкнуть къ послѣднему взгляду. Наукословіе (міръ — продуктъ *я*), какъ оно есть, переходитъ въ позднѣйшій образъ Фихтевской философіи; эта послѣдняя не отказывается ни отъ одного изъ своихъ основныхъ положеній, но прибавляетъ лишь къ нимъ вѣнчающую верхушку, благодаря которой

измѣняется только видъ зданія, но не само зданіе. При разрѣшеніи этого спорнаго вопроса, какъ важнѣйшіе пункты различія обоихъ періодовъ выставлялись слѣдующіе три. Въ старѣйшей системѣ Богъ отождествляется съ абсолютнымъ *я* и моральнымъ міропорядкомъ, въ позднѣйшей же онъ отъ нихъ обособленъ и выдвинутъ выше ихъ; въ первой сущность Бога описывается, какъ дѣятельность, во второй—какъ бытіе; тамъ высочайшей задачей человѣка установляется дѣйствіе, здѣсь праведная преданность Богу. Можно согласиться со всѣми тремя отступленіями позднѣйшаго ученія отъ ранняго и всетаки остаться при томъ, что позднѣйшее было только расширено первымъ, а не модифицировано по существу (т. е. въ томъ, чему оно учило объ отношеніи *я* и міра). Фихте переживаетъ религіозныя настроенія, философскую жатву съ которыхъ онъ и перерабатываетъ въ строеніе своего ученія. Онъ теперь знаетъ первое (божество, отличающееся отъ абсолютнаго *я*) и послѣднее (задушевность религіозной преданности міроосновѣ), которыхъ онъ раньше не пропускалъ и не отрицалъ, а только сопоставлялъ во едино со вторымъ (абсолютнымъ *я* или нравственнымъ міропорядкомъ) и предпослѣднимъ (моральнымъ дѣйствіемъ). Несправедливо, будто Фихте въ своемъ позднѣйшемъ ученіи поставилъ на мѣсто активнаго абсолютнаго *я* покоющійся абсолютъ и на мѣсто дѣятельности безъ отдыха тихое блаженство созерцанія, — не на мѣсто, а только надъ ними, причемъ все остальное остается, какъ и было. Категорическій императивъ, абсолютное *я* или знаніе болѣе не самъ Богъ, но первое его проявленіе, необходимое его откровеніе. Религіозность была раньше для Фихте заключена въ нравственную дѣятельность, теперь выше его стала сердечная преданность Богу, но мораль всетаки остается ея непремѣннымъ условіемъ и нераздѣльнымъ спутникомъ. Наконецъ, какъ понимать прежде не встрѣчавшійся предикатъ божества „бытіе“,— на этотъ счетъ указываетъ не менѣе частое опредѣленіе абсолюта, какъ „всеобщей жизни“. Непонятное выраженіе „бытіе“ здѣсь выражаетъ, по нашему убѣжденію, только спокойную идентичную сама съ собой дѣятельность абсолюта въ противоположность къ безпокойной и измѣнчивой дѣятельности міропорядка и его конечныхъ органовъ, а не то установляемое *я*, закоченѣлое, мертвое бытіе, которое Фихте въ своей статьѣ, обвиненной въ атеизмѣ, запрещаетъ прилагать Божеству, не говоря объ образѣ существованія особеннаго самосознательнаго и личнаго существа. Вмѣсто того, чтобы говорить объ обращеніи Фихте къ исходному пункту своихъ противниковъ,

можно скорѣе рискнуть на парадоксъ, что онъ теперь, характеризуя абсолютное, какъ единственное истинное бытіе, намѣревается возбудить въ читателѣ то же воззрѣніе, что и тогда, когда онъ самъ высказывался противъ примѣненія къ Богу, какъ личныхъ категорій, понятій существованія, субстанціи, сознательной личности. Во всякомъ случаѣ главный фактъ: осталась противоположность тому религіозному взгляду, который превращаетъ возвышенное и священное ученіе христіанства въ „разслабляющее ученіе о блаженствѣ“.

ГЛАВА ОДИННАДЦАТАЯ.

Шеллингъ.

Фридрифъ-Вильгельмъ-Іосифъ Шеллингъ родился 27 января 1775 г. въ Леонбергѣ (Виртембергъ), умеръ 20 августа 1854 въ курортѣ Рагацъ (Швейцарія), въ 1790—1795 со старшими пятью годами Гельдерлиномъ и Гегелемъ посѣщалъ Тюбингенское учебное заведеніе, семьнадцати лѣтъ опубликовалъ свою диссертацію о грѣхопаденіи, а годомъ позже статью о религіозныхъ миѳахъ. Изъ Лейпцига, гдѣ онъ послѣ нѣсколькихъ сочиненій, разъяснявшихъ наукословіе *) издалъ „Идеи новой философіи природы“ 1797, онъ былъ приглашенъ въ Іену и здѣсь познакомился съ своей позднѣйшей супругой, тогда женой Августа Вильгельма Шлегеля, Каролиной **), рожденной Михаэлисъ и раньше бывшей замужемъ за Бемеромъ (1763 — 1809). Съ 1803 по 1806 Шлегель профессорствовалъ въ Вюрцбургѣ. Далѣе слѣдуетъ его двухкратное по четырнадцати лѣтъ пребываніе въ Мюнхенѣ: 1806 — 1820 въ качесгвѣ члена академіи наукъ и главнаго секретаря академіи изобразительныхъ искусствъ (послѣднее мѣсто онъ получилъ послѣ знаменитой рѣчи объ „отношеніи изобразительныхъ искусствъ къ природѣ“, сказанной въ день ангела короля 1807) и 1827—1841 въ качествѣ профессора новооснованнаго университета и президента академіи

*) «О возможности единой формы философіи» и «О *я*, какъ принципѣ философіи» 1795, «Письма о догматизмѣ и критицизмѣ» 1796, «Статьи къ разъясненію наукословія» 1797.

**) Письма Каролины изданы Вайтцемъ 1871.

наукъ. Промежутокъ въ семь лѣтъ онъ состоялъ профессоромъ въ Эрлангенѣ. Въ 1814 г. онъ вступилъ во второй бракъ съ Паулиной Готтеръ. Кромѣ различныхъ журналовъ *) и книгъ, которыя послѣ будутъ упоминаться, нужно назвать еще два полемическихъ сочиненія: „Представленіе истиннаго отношенія натурфилософіи къ улучшенному ученію Фихте“ 1806, въ которомъ прежній другъ упрекается въ плагіатѣ, и „Памятникъ сочиненію г. Якоби о божественныхъ вещахъ“ 1811; на жестокіе нападки послѣдняго сочиненія Якоби отвѣтилъ еще жесточе. Съ этихъ поръ такъ любившій писать философъ замолчалъ **). Неоднократно обѣщанное и дважды начинавшее печататься изданіе положительной философіи (Міровые возрасты 1815, Лекціи миѳологіи 1830) два раза откладывалось. Въ 1841 г. Шеллингъ былъ призванъ Фридрихомъ Вильгельмомъ въ Берлинъ въ академію, чтобы составить противовѣсъ господствовавшему тамъ гегельянству; кромѣ того онъ читалъ въ университетѣ лекціи (по миѳологіи и откровенію), но прервалъ ихъ, когда противъ его воли были напечатаны записки его слушателей ***). Собраніе сочиненій въ 14 томахъ издано (1856—1861) сыномъ философа К. Э. А. Шеллингомъ. О Шеллингѣ срав. лекціи К. Розенкранца 1843, статьи Гейдера въ 13-мъ томѣ „Realencyklopädie für protest. Theologie“ Герцога и Іодля въ „Allgem. deutsche Biographie“, также Р. Гайма „Романтическая школа“ 1870 и „Изъ жизни Шеллинга“ въ письмахъ, изданіе Плитта, 3 т.т. 1869—1870.

Главное побужденіе мышленія Шеллинга—необыкновенная сила фантазіи, придающей его философіи характеръ полнаго полетомъ, возбуждающей и привлекательной, но не обезпечивающей въ равной мѣрѣ характеръ логически удовлетворяющей. Если родственныя ей по содержанію системы Фихте и Гегеля импонируютъ логической строгостью, то философія Шеллинга приковываетъ живымъ воззрѣніемъ и чуткимъ проникновеніемъ во внутренность вещей. Сходства имѣ-

*) «Kritisches Journal der Philosophie» (съ Гегелемъ) 1802, «Zeitschrift für spekulative Physik.» 1800 (продолжавшійся подъ названіемъ «Neue Zeitschr. f. spek. Physik.»), «Jahrbücher der Medicin als Wissenschaft (съ Маркусомъ) 1806—1808, «Allgemeine Zeitschrift von Deutschen für Dentschen».

**) Кромѣ приложенія къ «Міровымъ возрастамъ» и берлинской вступительной лекціи онъ далъ только еще два предисловія къ нѣмецкому переводу (Губерта Беккера) книги Виктора Кузена о французской и нѣмецкой философіи 1834 и къ посмертнымъ сочиненіямъ Стеффенса 1846.

***) Павлусъ «Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung» 1843; уже въ 1842 г. Фрауенштедтъ сдѣлалъ изъ нея извлеченіе.

ютъ у него большее значеніе, чѣмъ основы; въ богатомъ содержаніи понятій у него болѣе заложенo, чѣмъ въ ихъ строго ограниченномъ объемѣ, и въ стремленіи показать въ большомъ и маломъ единство вселенной, спеціально единство природы и духа, онъ останавливается на сродствѣ предметовъ охотнѣе, чѣмъ на ихъ противорѣчіяхъ, которыя онъ охотно низводитъ до только количественныхъ и текучихъ различій. Къ этому присоединяется изумительная подвижность мышленія, благодаря которому всякое представившееся вліяніе тотчасъ же схватывается и перерабатывается въ собственное; при этомъ неожиданно прежній исходный пунктъ смѣшивается съ нѣсколько измѣненнымъ. Поэтому философія Шеллинга находится въ постоянномъ движеніи; почти каждое сочиненіе обнаруживаетъ новый ея поворотъ и постоянно являются новыя идеи, принятіе которыхъ причиняетъ разладъ. Рядомъ съ Лейбницемъ, Кантомъ и Фихте, которые были ему извѣстны уже по ученическимъ годамъ въ Тюбингенѣ, на преобразованіе ученія Шеллинга имѣли вліяніе сначала Гердеръ, затѣмъ Спиноза и Бруно, далѣе неоплатонизмъ и мистика Бэме, наконецъ Аристотель и гностика, не говоря уже о взаимовоздѣйствіи съ современниками, какъ Кильмайеръ, Стеффенсъ, Баадеръ, Эшенмейеръ. Не считая первоначальнаго слѣдованія за Фихте, нужно установить по меньшей мѣрѣ три періода. Первый (1797—1800) содержитъ составившее эпоху дѣло его юности — натурфилософію и равнозначущую вторую часть системы, философію духа или трансцендентальную. Послѣдняя является пополненной переработкой наукословія Фихте, въ первой же Шеллингъ примыкаетъ къ Канту и Гердеру. Второй періодъ (съ 1801) прибавляетъ къ двумъ координированнымъ частямъ ученія о природѣ и духѣ, какъ основную дисциплину, науку объ абсолютномъ, философію идентитета, которую нужно отмѣтить, какъ возобновленный на фихтевскомъ базисѣ спинозизмъ. Вмѣстѣ съ образцомъ Спинозы также и Джордано Бруно служилъ основаніемъ для этого вида философіи Шеллинга. Въ 1809 г. она вступила въ третій періодъ, послѣ того какъ уже съ 1804 г. замѣчались предвѣстники этого поворота; этотъ періодъ—теософическій, положительной философіи, въ немъ мы различаемъ мистическую и схоластическую стадію. Первая стадія представлена внушеннымъ Бэме ученіемъ о свободѣ, вторая—философіей миѳологіи и откровенія, возвращающейся къ Аристотелю и гностикамъ. Въ первомъ періодѣ абсолютное для него — творящая природа, во второмъ — идентитетъ противоположностей и въ третьемъ — до мірный процессъ, не дошед-

шій еще отъ неимѣнія противоположностей до ихъ преодолѣнія. При каждомъ изъ этихъ шаговъ Шеллингъ не хотѣлъ порывать съ тѣмъ, чему училъ раньше, а только все присоединять дополненія. Что до сихъ поръ было цѣлымъ, удерживается въ качествѣ части. Рядомъ съ усовершенствованной трансцендентальной философіей Фихте выступаетъ съ равными правами и въ обратномъ ходѣ натурфилософія, затѣмъ надъ обѣими поставляется философія идентитета, наконецъ къ досихъ поръ отрицательной (раціональной) присоединяется положительная (экзистенціальная) философія.

I *a*. **Натурфилософія**.

Шеллингъ согласенъ съ Фихте въ томъ, что философія—трансцендентальная наука, ученіе объ условіяхъ сознанія и должна отвѣтить на вопросъ: что должно случиться, чтобы произошло знаніе? онъ согласенъ далѣе въ томъ, что эти условія знанія—необходимыя дѣйствія, произведенія активной первоосновы, которая не есть еще сознательное *я*, но желаетъ имъ стать, и что матеріальный міръ — продуктъ этихъ дѣйствій. Природа существуетъ для того, чтобы произошло *я*. Если Фихте правильно призналъ цѣлью природы помощь интеллекту въ существованіи, то онъ не призналъ ея достоинства, лишивъ ее всякой самостоятельности, всякой собственной жизни и производительной силы и трактуя ее, какъ мертвое орудіе, какъ пассивное, только установленное *не я*. Природа — не доска, которую прибиваетъ предъ собой первоначальное *я*, чтобы, столкнувшись съ ней, снова возвратиться въ самого себя, быть принужденнымъ къ рефлексіи и стать такимъ образомъ теоретическимъ *я*, затѣмъ перерабатывая ея, преобразуя, упражнять свою практическую дѣятельность; природа — лѣстница, по которой духъ поднимается къ самому себѣ. Духъ развивается изъ природы, она сама имѣетъ въ себѣ нѣчто духовное, она — не развитой, дремлющій, безсознательный, закоченѣлый интеллектъ. Шеллингъ переноситъ силу самоустановленія или субъективнаго бытія на природу, и послѣдняя, бывшая въ наукословіи замарашкой, возносится на княжескій тронъ. Тройственное дѣленіе: „безконечная первоначальная дѣятельность—природа или объектъ — индивидуальное *я* или субъектъ“ остается какъ у Фихте, только первый членъ называется не чистое *я*, а природой, но природой творящей, *natura naturans*. Намѣреніе Шеллинга было показать, какъ происходитъ изъ объекта субъектъ, изъ сущаго представ-

ляемое, изъ представляемаго представляющее, изъ природы *я*. Эту задачу онъ могъ надѣяться разрѣшить лишь въ томъ случаѣ, если бы онъ понималъ объекты природы — въ числѣ которыхъ наивысшему, человѣку, онъ придаетъ произведеніе сознательнаго духа или интуицію природой самой себя—какъ произведенія первоначальнаго субъекта, творческой основы, стремящейся къ сознанію. Дѣйствіе для него такъ же первоначально, какъ и бытіе. Было бы поэтому неосновательнымъ опредѣлять различіе Фихте и Шеллинга въ томъ, что у перваго природа выходитъ изъ *я*, у второго *я* изъ природы. Во всякомъ случаѣ и тамъ и здѣсь обое—продукты третьяго высшаго; духъ хочетъ стать, а это онъ можетъ только установленіемъ природы. Во всякомъ случаѣ эта высшая основа принимается въ наукословіи, какъ этическая, въ натурфилософіи, какъ психическая, хотя и относящаяся къ интеллекту сила; далѣе *natura naturata* въ первомъ случаѣ является одноактнымъ установленіемъ недуховнаго, здѣсь же разчлененной, постепенной постройкой растущей мало-по-малу духовности. Въ безсознательныхъ продуктахъ природы не удается и въ человѣкѣ удается намѣреніе природы рефлектировать о себѣ, стать интеллектомъ. Природа есть эмбріональная жизнь духа. Природа и духъ въ сущности идентичны. „Что установлено внѣ сознанія, въ сущности тоже самое, что установлено и въ сознаніи“. Поэтому „само познаваемое должно уже носить на себѣ печать познающаго“. Природа—первая ступень, а не противоположность духа, исторія — продолженіе физической жизни, между идеальнымъ и реальнымъ рядами развитія существуетъ параллелизмъ, — это идеи Гердера, которыя Шеллингъ вводитъ въ трансцендентальную философію, кантовско-фихтевскій морализмъ съ его рѣзкимъ противоположеніемъ природы и духа ограничивается въ натурфилософіи гердеровскимъ физицизмомъ.

„Природа — a priori“ (все единичное предопредѣлено цѣлымъ, идеей природы вообще) поэтому можно выводить ея формы изъ ея понятій. Философъ еще разъ создаетъ природу, онъ конструируетъ. Спекулятивная физика смотритъ на природу, какъ на субъектъ, происхожденіе, продуктивность (а не такъ, какъ эмпирическое изученіе природы—объектъ, бытіе, продуктъ), для этого ей нужно вмѣсто отдѣльныхъ рефлексій одно идущее къ цѣлому воззрѣніе. Производящей природѣ, какъ абсолютному *я* Фихте, приписываются двѣ противоположныя дѣятельности: отталкивательная или репульсивная и притягательная, и на этомъ основывается всеобщій законъ полярности. Абсолютная продуктивность стремится къ безконечному продукту, но никогда его не достигаетъ, такъ какъ продуктъ не можетъ быть безъ противодѣйствія. Въ извѣстныхъ пунктахъ ей должна представиться задержка, чтобы произошло познаваемое. Такимъ образомъ каждый продуктъ природы является результатомъ положительной, влекущей впередъ, ускорительной, обобщающей и отрицательной, ограничивающей, замедляющей, индивидуализирующей силъ. Безконечность творческой дѣятельности проявляется разнообразно: въ стремленіи къ развитію каждаго произведенія, въ сохраненіи вида при погибели индивидуума, въ безконечности ряда продуктовъ. Творческое стремленіе природы неисчерпаемо, выходитъ за предѣлы всякаго продукта. Качества суть пункты задержки единой всеобщей силы, природа въ цѣломъ — связное развитіе. Благодаря противоположности возбуждающей и замедляющей дѣятельности въ основѣ природы господствуетъ повсюду законъ двойственности. Однако къ этимъ двумъ силамъ должна привзойти третья, какъ ихъ связка; она установляетъ отношеніе или мѣру ихъ соединенія. Отсюда проистекаютъ тройственныя дѣленія натурфилософіи. Магнитъ со своимъ соединеніемъ полярно противоположныхъ силъ является типомъ всякой формы природы.

Съ систематическимъ методомъ Фихте и натуралистическими основными идеями Гердера соединяется использованіе Кантовскихъ идей, особенно его динамизма (матерія — продуктъ силы) *) и его пониманія органическаго (организмъ самъ себя производитъ и по взаимовоздѣйствію между его членами и цѣлымъ разсматривается, какъ самоцѣльный). Три органическія функціи чувствительности, возбудимости, продуктивности Шеллингъ заимствовалъ у Кильмайера, рѣчь котораго „Объ отношеніи органическихъ силъ“ 1793 вызвала большое къ себѣ вниманіе. Понятіе жизни господствуетъ въ ученіи Шеллинга о природѣ. Органическое первоначальнѣе неорганическаго, послѣднее должно быть объясняемо изъ перваго; на мертвое должно смотрѣть, какъ на продуктъ угасшей жизни. Равно неправильны и теорія магической жизненной силы и механическое объясненіе, видящее въ жизни только химическій процессъ. Мертвыя— механическія и химическія силы — только отрицательныя условія жизни: къ нимъ должно присоединиться внѣшнее для индивидуума возбужденіе къ жизни какъ положительная сила постоянно съизнова возбуждающая конфликтъ между противоположными дѣятельностями, на которомъ зиждется жизненный процессъ. Жизнь состоитъ именно

*) Шеллингъ опредѣляетъ свою натурфилософію, какъ динамическій атомизмъ, такъ какъ она установляетъ чистыя интенсивности, какъ простое (атомы), изъ котораго объясняются качества.

въ постоянномъ препятствіи равновѣсію, къ которому стремится химическій процессъ. Это постоянное разрушеніе исходитъ отъ „всеобщей природы,“ эта послѣдняя—какъ общій принципъ органической и не органической природы, какъ то, что опредѣляетъ обоихъ другъ для друга и учреждаетъ предустановленную гармонію — заслуживаетъ имя міровой души. Такимъ образомъ Шеллингъ знаетъ тройственную природу: организованную, не органическую и всеобще организующую (по Гармсу космическую); изъ нихъ двѣ первыя происходятъ изъ третьей и ею приводятся въ связь и гармонію. Здѣсь Шеллингъ пробилъ себѣ самостоятельный средній путь между механическимъ объясненіемъ и принятіемъ спеціальной жизненной силы; точно также и во всѣхъ спорныхъ вопросахъ тогдашней физики онъ пытался найти посредствующее рѣшеніе выше спорящихъ партій. Такъ въ вопросѣ о „простомъ и двойномъ электричествѣ“ онъ не присоединился ни къ Франклину ни къ его противникамъ, относительно проблемы свѣта онъ старается преодолѣть противоположность между ньютоновской теоріей истеченія и Эйлеровской волнообразной теоріей, а въ главѣ о горѣніи онъ полемизируетъ и съ защитниками и съ отрицателями флогистона.

Натурфилософія Шеллинга *) ставитъ себѣ слѣдующія главныя задачи: конструкцію всеобщей, неопредѣленной гомогенной матеріи съ одними только различіями плотности, конструкцію опредѣленной, количественно дифференцированной матеріи и ея явленій—движенія или динамическаго процесса и наконецъ конструкцію органическаго процесса. Для каждой изъ этихъ областей природы установляется во всеобщей природѣ первоначальная сила: тяжесть, свѣтъ и ихъ связка — всеобщая жизнь. Тяжесть не обозначаетъ того, что попадаетъ въ ощущеніе, какъ сила притяженія, является соединеніемъ притяженія и отталкиванія. Она — принципъ тѣлесности и вызываетъ въ видимомъ мірѣ различныя аггрегатныя состоянія твердаго, воздуха и жидкаго. Также и свѣтъ не слѣдуетъ смѣшивать съ дѣйствительнымъ свѣтомъ, причиной котораго онъ является. Онъ принципъ души (отъ него исходитъ весь интеллектъ, онъ — духовная потенція, „первый субъектъ“ въ природѣ) и производитъ въ видимомъ мірѣ динамическіе процессы магнетизма, электричества и химизма. Высшее единство тяжести и свѣта — связка или жизнь, принципъ органическаго, одушевленной тѣлесности или процессовъ роста и распространенія, возбудимости, способности къ ощущеніямъ.

*) Она содержится въ слѣдующихъ сочиненіяхъ: «Идеи новой философіи природы», 1797 «О міровой душѣ» 1798, «Первый набросокъ системы натурфилософіи» 1799, «Всеобщая дедукція динамическаго процесса или категоріи физики» (въ Zeitschr. für spekulative Physik) 1800. Однако въ нашемъ изложеніи принимается во вниманіе также и модифицированная натурфилософія второго періода.

Всеобщая *матерія* или заполненіе пространства происходитъ изъ взаимодѣйствія трехъ силъ: влекущей впередъ, которая является отталкиваніемъ (первое измѣреніе), сдерживающей, являющейся притяженіемъ (второе измѣреніе), и синтеза ихъ — силы тяжести (третье измѣреніе). Свѣтомъ эти силы поднимаются до высшаго значенія и выступаютъ теперь, какъ причины *динамическаго* процесса или специфическихъ различій матеріи. Линейная функція магнетизма является условіемъ сцѣпленія, поверхностная сила электричества—основой ощущаемыхъ чувствами качествъ и объемная сила химическаго процесса, въ которой связаны обѣ предыдущія, вызываетъ химическія свойства. Гальванизмъ составляетъ переходъ къ живой природѣ, въ которой эти три динамическія категоріи подъ воздѣйствіемъ связи потенцируются въ *органическія.* Магнетизму, какъ самой всеобщей и слѣдовательно самой низшей силѣ, соотвѣтствуетъ воспроизведеніе (влеченіе къ образованію, какъ искусственное влеченіе, включающее въ себѣ питаніе, ростъ и рожденіе), электричество возвышается до возбудимости; высочайшей, аналогичной химическому процессу, какъ индивидуальнѣйшей и высочайшей ступени, является чувствительность или способность къ ощущенію. (Такъ по крайней мѣрѣ учитъ Шеллингъ, послѣ того какъ Стеффенсъ убѣдилъ его въ высшемъ достоинствѣ индивидуальнаго; раньше же магнетизмъ шелъ параллельно съ чувствительностью, а воспроизведеніе съ химизмомъ, такъ какъ первыя являются самыми рѣдкими, а вторыя самыми частыми. Электричество и возбудимость всегда занимали свое среднее мѣсто). Съ пробужденіемъ ощущенія природа достигаетъ своей цѣли — интеллекта. Какъ неорганическія вещества различаются только отношеніями въ степеняхъ притяженія и отталкиванія, такъ и различіе организмовъ обусловлено отношеніемъ трехъ жизненныхъ функцій: въ низшей воспроизведеніе имѣетъ наибольшее распространеніе, мало-по-малу прибавляется возбудимость, въ высшей — они обое подчиняются чувственности. Всѣ виды связаны общей жизнью, всѣ степени только задержки одной и той же основной силы. Это настаиванье на единствѣ природы, придающее извѣстное родство натурфилософіи Шеллинга съ дарвинизмомъ, было сильной идеей, которая

заслуживаетъ благодарности потомства, несмотря на недостатки часто непрочной, часто беззаботно смѣлой аргументаціи.

Нижеслѣдующая таблица наглядно показываетъ параллелизмъ силъ природы, какъ мы его развили, игнорируя многочисленныя отступленія между различными изложеніями натурфилософіи.

всеобщая природа (организующая)	*I. не органическая природа*			*II. органическая природа*	
3. Связка или жизнь				3. Организмъ.	
		Химич. проц. (3 изм.)		Чувствит.	Человѣкъ
2. Свѣтъ (душа)	2. Динамич. процессъ (опредѣл. матерія)	Электричество (2 измѣр.)	гальванизмъ.	возбудим. (животное)	мужчина (=свѣтъ)
b) притяж. / a) отталк. — 1. Тяжесть (тѣло)	1. Неопред. матерія	Магнетизмъ (1 измѣр.)		воспроизв. (растеніе)	женщина (=тяжесть)

I *b*. Трансцендентальная философія.

Натурфилософія объясняла продукты телеологически, выводила изъ понятія или задачи природы, въ то время какъ она, не заботясь о механическомъ происхожденіи физическихъ явленій, шла за тѣмъ значеніемъ, которое получаетъ каждая ступень природы для идеальнаго смысла цѣлаго. Она спрашиваетъ: какое значеніе имѣетъ для цѣлаго природы химическій процессъ, электричество, магнетизмъ и т. д.? Какая часть всеобщей цѣли природы достигается, осуществляется этой группой явленій? Изложенная „въ системѣ трансцендентальнаго идеализма“ 1800, философія духа стоитъ предъ соотвѣтственными вопросами относительно интеллектуальныхъ, моральныхъ и художественныхъ явленій. Также и здѣсь Шеллингъ не идетъ за механикой душевной жизни, его интересуетъ только смыслъ, цѣлевое значеніе психологическихъ функцій. Уже намѣчена такимъ образомъ конструктивная философія въ смыслѣ Фихте, исторія сознанія; также и изложеніе примыкаетъ очень близко къ образцу наукословія.

Такъ какъ истина есть согласованіе между представленіемъ и предметомъ, то въ каждой наукѣ необходимо совпаденіе субъективнаго и объективнаго. Проблема этого совпаденія допускаетъ двойную трактовку. Можно, какъ дѣлала натурфилософія, исходить отъ объекта и смотрѣть, какъ къ природѣ привходитъ интеллектъ. Трансцен-

дентальная философія идетъ обратнымъ путемъ; она занимаетъ свой исходный пунктъ въ субъектѣ и спрашиваетъ, какимъ образомъ привходитъ къ интеллекту согласующійся съ нимъ объектъ. Трансцендентальному философу необходима интеллектуальная интуиція, чтобы познать первоначальныя установляющія объектъ дѣйствія *я*, которыя остаются скрытыми для общаго познанія, погруженнаго въ ихъ произведеніе. Теоретическая часть объясняетъ представленіе объективной реальности (сопряженное съ извѣстными представленіями чувство необходимости имѣть ихъ) изъ чистаго самосознанія, противоположные моменты котораго, реальная и идеальная силы, постепенно ограничиваютъ другъ друга. Теоретическая часть далѣе распредѣляетъ развитіе духа по тремъ періодамъ („эпохамъ“) отъ ощущенія, въ которомъ *я* находится въ ограниченіи, въ которомъ *я* противопоставляется вещи въ себѣ, а между обоими установляется явленіе; отсюда развитіе идетъ къ рефлексіи (самочувствіе, внѣшняя и внутренняя интуиція съ пространствомъ и временемъ, категоріи отношенія, какъ первоначальныя), наконецъ черезъ сужденіе, въ которомъ интуиція и понятіе и раздѣлены и связаны, къ абсолютному волевому акту. Воля есть продолженіе и завершеніе интуиціи *), послѣдняя была безсознательнымъ, первая — сознательное произведеніе. Только благодаря дѣйствію міръ становится для насъ объективнымъ. Только благодаря взаимодѣйствію съ другими дѣйствующими интеллектами *я* достигаетъ сознанія реальнаго внѣшняго міра, а также своей свободы. Практическая часть ведетъ волю отъ влеченія (чувства противорѣчія между идеаломъ и объектомъ) чрезъ раздвоеніе на нравственный законъ и противорѣчащее природное влеченіе къ произволу. Въ качествѣ „придатковъ“ присоединены соображенія о правопорядкѣ, государствѣ и исторіи. Юридическій законъ, которымъ незаконное дѣйствіе направляется противъ самого себя, не нравственный, а дѣйствующій со слѣпой необходимостью естественный порядокъ. Подобно праву государство — продуктъ рода, а не отдѣльнаго лица. Идеалъ космополитическаго

---

*) Такимъ обращеніемъ противоположности знанія и воли къ одному только различію въ степени Шеллингъ возвращается къ исходному пункту Лейбница. У всѣхъ исходящихъ отъ Канта мыслителей идеалистическаго направленія мы встрѣчаемся со стремленіемъ преодолѣть критическій дуализмъ разсудка и воли, а также духа и чувственности. Шиллеръ допускаетъ, что противоположныя влеченія *я* гармонически объединяются въ художественной дѣятельности, Фихте же относитъ это къ общественной основѣ; ихъ обоихъ связываетъ Шеллингъ, объявляя искусство возстановленіемъ первоначальнаго идентитета. Гегель редуцируетъ волю къ мышленію, Шопенгауеръ выводитъ интеллектъ изъ воли.

правового состоянія—цѣль исторіи, въ которой произволъ и закономѣрность одно, такъ какъ сознательная свободная дѣятельность индивидуумовъ служитъ безсознательной, предписанной міровымъ духамъ цѣли. Она есть никогда ни заканчиваемое откровеніе абсолюта (единства сознательнаго и безсознательнаго) свободой человѣка. Мы—авторы всемірноисторической драмы и сами находимъ наши роли. Только въ третьемъ (религіозномъ) періодѣ, въ которомъ онъ открывается, какъ „промыселъ“, Богъ будетъ существовать, въ прошедшемъ же (трагическомъ) періодѣ, въ которомъ божественная власть ощущается какъ „судьба“, и въ настоящемъ (механическимъ), въ которомъ онъ—„планъ природы“, Бога нѣтъ, а онъ только становится.

Интересное дополненіе философіи Фихте, представляетъ третья, эстетическая часть трансцендентальнаго идеализма; она точно такъ же используетъ ученіе Канта о прекрасномъ, какъ натурфилософія—его ученіе объ организмѣ. Искусство есть высшее третье, въ которомъ разрѣшается противоположность теоретическаго и практическаго отношенія, субъекта и объекта, въ немъ объединяется знаніе и дѣйствіе, сознательная и безсознательная дѣятельность, свобода и необходимость, геніальное стремленіе и обдуманное размышленіе. Прекрасное, какъ представленіе безконечнаго въ конечномъ, показываетъ разрѣшеніе въ чувственномъ явленіи проблемы философіи, идентитета реальнаго и идеальнаго. Искусство—истинный органъ и документъ философіи, оно открываетъ ей всесвятѣйшее, является для нея высочайшимъ, откровеніемъ всѣхъ тайнъ. Поэзія и философія (эстетическая интуиція художника и интеллектуальная мыслителя) родственны тѣснѣйшимъ образомъ, въ древней миѳологіи онѣ были одно и тоже,—почему этому не повторится въ будущемъ?

II. Система идентитета.

Уже въ первомъ періодѣ было выставлено утвержденіе, что „природа и духъ въ основѣ одно и тоже“; во второмъ періодѣ оно обострилось до тезиса, что „основа природы и духа, абсолютное, есть идентитетъ реальнаго и идеальнаго“ и въ этой формѣ возвышается до принципа. Абсолютное болѣе не используется, какъ основа объясненія, а превращается въ предметъ философіи; поэтому къ двумъ координированнымъ дисциплинамъ философіи природы и духа присоединяется въ качествѣ высшей—третья, обосновывающая ихъ ученіе, объ иден-

титетѣ, въ изложеніи котораго можно различить нѣсколько фазъ *). Примыкая къ Спинозѣ, которому онъ сначала подражалъ даже и въ геометрической аргументаціи, Шеллингъ учитъ двойному роду познанія: философскому—разума и смутному—воображенія; предметомъ ихъ онъ признаетъ двойную форму существованія, безконечную, единую, абсолютную и конечную, разчленяющуюся во множествѣ и происхожденіи отдѣльныхъ вещей. Многія и развивающіяся вещи міра явленій обязаны своимъ существованіемъ только изолирующему пониманію; какъ таковыя, онѣ не имѣютъ истинной дѣйствительности и умозрѣніемъ признаются ничтожными. Неадэкватному представленію вещи представляются частными, философъ же разсматриваетъ ихъ *sub specie aeterni*, въ ихъ бытіи въ себѣ, ихъ цѣльности, въ идентитетѣ, какъ идеи. Конструировать вещи значитъ представлять ихъ, какъ онѣ суть въ Богѣ. Въ Богѣ же всѣ вещи едино, въ абсолютномъ все абсолютно, вѣчно, сама безконечность. (По пародіи Гегеля: абсолютное есть ночь, въ которую всѣ коровы черны).

Міроосновa является, какъ природа и духъ, сама же она ни то ни другое, а единство обоихъ, возвышающееся надъ противоположностями, безразличіе объективнаго и субъективнаго. Хотя съ конечностью міровыхъ вещей тождество абсолютнаго разчленяется во множествѣ развивающихся отдѣльныхъ существованій, однако единство основы совсѣмъ не теряется даже въ мірѣ индивидуальныхъ явленій: каждое опредѣленное бытіе есть опредѣленное выраженіе абсолютнаго и къ нему, какъ къ таковому, также привходитъ характеръ идентитета, хотя и въ ослабленной степени и въ смѣси съ разнообразіемъ („монады“ Бруно). Міроосновa — абсолютный, отдѣльная вещь—относительный идентитетъ и тоталитетъ; нѣтъ ничего, что было бы только объективно или только субъективно, все—и то и другое, только постоянно преобладаетъ одинъ изъ этихъ двухъ факторовъ. Шеллингъ называетъ это количественнымъ различіемъ: и природныя и духовныя явленія суть единство реальнаго и идеальнаго,—только въ первыхъ имѣетъ мѣсто преобладаніе реальнаго, во вторыхъ—идеальнаго.

*) Философія идентитета изложена въ слѣдующихъ сочиненіяхъ: «Darstellung meines Systems der Philosophie» 1801, «Fernere Darstellungen aus dem Syst. der Phil.» 1802, «Bruno oder das göttliche und natürliche Princip der Dinge» 1803, «Vorlesungen über die Methode des akademichen Studiums» 1803, «Aphorismen zur Einleitung in die Naturphilosophie, Aphorismen über die Naturphilosophie» (обое въ Jahrbücher für Medicin) 1886. Кромѣ того принимаются во вниманіе прибавленія ко второму изданію «Идей» 1803 и «Darlegung» противъ Фихте 1806.

Между областями безконечнаго и конечнаго Шеллингъ по неоплатоническому образцу установляетъ еще среднюю: абсолютное знаніе или самопознаніе идентитета. Въ этомъ послѣднемъ, какъ „формѣ“ абсолютнаго, не такъ какъ въ бытіи или „сущности“ абсолютнаго, объективное и субъективное не едино вообще, а только реально едино но идеально (потенціально) противоположно. Позднѣе онъ уничтожаетъ это различіе, какъ имѣющееся только для рефлексіи, а не для интуиціи разума и превосходитъ прежнія опредѣленія относительно простоты абсолютнаго тезисомъ, что есть не только единство противоположностей—но также единство единства и противоположности или идентитетъ идентитета; его фантастическимъ изображеніемъ занимается діалогъ „Бруно“. Дальнѣйшее отодвиженіе проявляется въ томъ, что абсолютное отмѣчается, какъ идентитетъ конечнаго и безконечнаго, и конечное отождествляется съ реальнымъ или съ бытіемъ, а безконечное—съ идеальнымъ или познаніемъ. Съ этимъ связывается родственное лессинговскому философское объясненіе Троичности. Въ абсолютномъ или вѣчномъ конечное и безконечное—одинаково абсолютны. Богъ-отецъ—вѣчное или единство конечнаго и безконечнаго, Сынъ—конечное въ Богѣ (до отпаденія), Духъ—безконечное или возвращеніе конечнаго въ вѣчность.

Въ конструкціи реальныхъ рядовъ Шеллингъ оказывается еще схематичнѣе и страстнѣе ищетъ аналогіи, чѣмъ въ натурфилософіи перваго періода, содержаніе которой повторяется въ существенномъ; связь здѣсь является такимъ образомъ, что Шеллингъ, въ соотвѣтствіи съ основными положеніями философіи идентитета, желаетъ доказать въ каждомъ явленіи дѣйствительность всѣхъ трехъ моментовъ абсолютнаго. Во всякомъ продуктѣ природы являются всѣ три „потенціи“ или ступени, тяжесть A^1, свѣтъ A^2 и организмъ A^3, только въ подчиненіи одной изъ нихъ. Такъ какъ третья потенція всегда на лицо, то все есть организмъ; кажущееся намъ неорганической матеріей—только то, что остается, какъ отпаденіе отъ организаціи, что не могло стать ни растеніемъ ни звѣремъ. Новъ Стеффеновскій рядъ притяженій (явленіе магнетизма), въ которомъ азотъ представляетъ южный полюсъ, углеродъ—сѣверный, желѣзо—пунктъ безразличія, а кислородъ, водородъ и вода—восточный и западный полюсы и пунктъ безразличія электрической полярности. Въ органическомъ мірѣ растеніе представляетъ полюсъ углерода, животное — азота; первое сѣверное, второе южное. Сверхъ этого здѣсь возращаются пункты безразличія: растеніе соотвѣтствуетъ водѣ, животное — желѣзу. Въ этихъ фантастическихъ аналогіяхъ ученики Шел-

линга еще значительно превзошли своего учителя; Окенъ напримѣръ въ своемъ „очеркѣ натурфилософіи“ ставитъ въ параллель чувство слуха съ параболой, металломъ, костью, птицей, мышами и лошадью.

Если природа была развитіемъ безконечнаго (единства или сущности) въ конечное (множество или форму), то духъ есть принятіе конечнаго въ безконечное. Также и въ духовномъ дѣйствительны три божественныя основныя потенціи, но такъ что одна изъ нихъ господствующая. Въ воспріятіи (ощущеніе, сознаніе, интуиція—каждое въ свою очередь разчленено тройственно) безконечное и вѣчное подчинено конечному, въ мышленіи или разсудкѣ (понятіе, сужденіе, заключеніе—каждое въ трехъ видахъ) конечное и вѣчное—безконечному, въ разумѣ (обнимающемъ все подъ формой абсолютнаго) конечное и безконечное—вѣчному. Интуиція—конечное, мышленіе—безконечное, разумъ—вѣчное познаніе. Для познанія разума не достаточны формы разсудка, для умозрѣнья, исходящаго отъ уравненія противоположности, обычная логика съ ея тезисомъ непротиворѣчія не имѣетъ никакой закономѣрной силы. Въ „Aphorismen zur Einleitung“ наука, религія и искусство фигурируютъ, какъ ступени идеальнаго *всего* соотвѣтственно потенціямъ реальнаго всего—матеріи, движенію и организму. Природа достигаетъ своей вершины въ человѣкѣ, исторія—въ государствѣ. Разумъ, философія есть возстановленіе идентитета, возвращеніе абсолютнаго къ самому себѣ.

Безусловное знаніе, какъ излагаетъ Шеллингъ въ своей энциклопедіи, т. е. въ лекціяхъ о методѣ академическаго изученія, является предположеніемъ всякаго частнаго знанія. Академіи имѣютъ своей задачей поддерживать связь между частнымъ и абсолютнымъ знаніемъ. Три высшіе факультета соотвѣтствуютъ тремъ потенціямъ въ абсолютномъ; естествовѣденіе и медицина—реальному или конечному, исторія и наука о правѣ—идеальному или безконечному и теологія—вѣчному или связкѣ. Сюда присоединяется факультетъ искусствъ, такъ называемый философскій, сообщающій то, чему можно учиться въ философіи. Особенно важны двѣ лекціи (8 и 9) о теологіи. Есть двѣ религіи; одна изъ нихъ видитъ Бога въ природѣ, другая — въ исторіи; первая достигаетъ своей вершины въ греческой, вторая—въ христіанской религіи; съ основаніемъ послѣдней начинается третій періодъ исторіи, промысла, который Шеллингъ ранѣе отодвигалъ въ будущее. Здѣсь миѳологія основывается на религіи, а не послѣдняя на первой, какъ въ язычествѣ. Умозрительное зерно христіанства есть вочеловѣченіе Бога, которому учили еще индійцы; его однако нужно понимать не какъ однократное временное, а какъ вѣчное. Замедленіе его

развитія произошло въ силу того, что библію, значеніе которой вообще не достигаетъ значенія индійскихъ религіозныхъ книгъ, цѣнили выше, чѣмъ то, что умѣла понять патристика изъ ея скуднаго содержанія.

Если мы сравнимъ Шеллинговскую систему идентитета съ ея образцомъ, системой Спинозы, то въ глаза бросятся два существенныя различія. Хотя оба мыслителя исходятъ отъ принципіальнаго уравненія значенія обоихъ образовъ явленія абсолютнаго, природы и духа, однако Спиноза склоняется къ тому, чтобы мышленіе поставить въ зависимость отъ протяженія (душа представляетъ, что́ есть тѣло), у Шеллинга же наоборотъ воздѣйствуетъ Фихтевское превосходство духа (государство и искусство стоятъ ближе къ абсолютному идентитету, чѣмъ организмъ, хотя по основнымъ положеніямъ въ этомъ послѣднемъ величайшее возможное приближеніе къ равновѣсію реальнаго и идеальнаго достижимо въ такой же мѣрѣ, какъ и въ первыхъ). Второе различіе заключается въ томъ, что у Спинозы совершенно отсутствуетъ идея развитія, тогда какъ у Шеллинга она надо всѣмъ господствуетъ. Здѣсь вспоминается Лессингъ и Гердеръ, которые точно также стремились связать спинозовскіе и лейбницевскіе элементы.

III *a*. Ученіе о свободѣ.

Система идентитета покончила съ двумя мірами Спинозы — реальнымъ — абсолютнаго идентита и призрачнымъ міромъ различныхъ и измѣнчивыхъ отдѣльныхъ вещей; она свела послѣдній къ первому, какъ къ его основѣ, но не вывела изъ него. Откуда воображеніе, показывающее намъ вмѣсто единаго и неизмѣннаго многое и измѣнчивое? Откуда несовершенства конечнаго, откуда зло? Пантеизмъ Спинозы нераздѣльно связанъ съ детерминизмомъ, отрицающимъ, но не объясняющимъ зла. Зло и конечность желательно не отрицать, а объяснить и притомъ безъ умаленія пантеизма. Откуда? — изъ абсолютнаго, такъ какъ внѣ абсолютнаго нѣтъ ничего. Какимъ образомъ такъ преобразовать пантеистическое ученіе объ абсолютномъ, чтобы изъ него были понятны фактъ зла и частное существованіе конечнаго? Этой задачѣ и посвящены „Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit“ въ философскихъ сочиненіяхъ, т. I. 1809; срав. съ этимъ „Памятникъ Якоби“ 1812 и „отвѣтъ Эшенмайеру“ 1813).

Уже въ „Бруно“ проявляется случайно проблема, почему не остается при первоначальномъ безконечномъ единствѣ абсолютнаго, почему конечное отрывается отъ идентической первоосновы? — возможность обособленія — гласитъ отвѣтъ — лежитъ въ томъ, что хотя конечное реально подобно безконечному, но идеально отъ него различно;

дѣйствительность выхожденія лежитъ въ невыводимой собственной волѣ конечнаго. Шеллингъ подошелъ ближе къ проблемѣ въ статьѣ „Религія и философія“ 1804, послѣ того какъ Эшенмайеръ *) объявилъ непроницаемой тайной происхожденіе идей изъ божества, вслѣдствіе чего философія должна уступить вѣрѣ. Первоисточникъ чувственнаго міра мыслимъ только, какъ отложеніе, скачокъ, отпаденіе, состоящее въ томъ, что душа вступаетъ въ свою самость, подчиняетъ въ себѣ безконечное конечному и такимъ образомъ перестаетъ быть въ Богѣ. Выхожденіе міра изъ безконечнаго есть свободное дѣйствіе, фактъ, который можно только описать, а не дедуцировать. Противоположность къ установленію самостоятельности вещей или къ творенію составляетъ исторія, какъ возвращеніе міра къ его первоисточнику. Онѣ относятся между собой, какъ грѣхопаденіе и искупленіе. Однако обое — отхожденіе міра и обратное его принятіе вмѣстѣ съ лежащимъ между ними развитіемъ — суть факты, въ которыхъ нуждается самъ Богъ, чтобы стать Богомъ: онъ развивается чрезъ міръ. (Подобная идея не была чужда уже средневѣковью: если Богъ долженъ быть совершенно откровенъ, то онъ долженъ выразить свое милосердіе, а это предполагаетъ, чтобы раньше было прегрѣшеніе. Поводомъ для Божеской милости является грѣхопаденіе, счастливая благодѣтельная вина; безъ нея Богъ не могъ бы открыться, какъ милостивый, прощающій, слѣдовательно не могъ бы совершенно открыться. Концентраціи мыслей Шеллинга на этомъ пунктѣ помогло изученіе Бэме, къ которому онъ былъ побужденъ Баадеромъ. Уже „Darlegung des wahren Verhältnisses и т. д.“ ясно показываетъ вліяніе этого мистика. Соотвѣтственно ученію послѣдняго, что Богъ становится живымъ Богомъ только благодаря тому, что содержитъ въ себѣ небытіе, — въ „Darlegung“ говорится: существо можетъ проявиться только въ томъ случаѣ, если оно не только одно, но и другое, если оно содержитъ въ себѣ противоположность (множество), на чемъ оно и открывается, какъ единство. Съ принятіемъ нѣкоторыхъ Кантовскихъ идей, особенное же трансцендентальной свободѣ и интеллектуальнаго характера шеллинговская философія представляется въ слѣдующемъ видѣ.

Противъ детерминизма и неоживленнаго Бога Спинозы онъ защищается тѣмъ, что принимаетъ въ Богѣ нѣчто, что не есть самъ Богъ, отличаетъ отъ Бога, какъ существующаго, то, что является

*) „Философія въ ея переходѣ къ нефилософіи“ 1803; К. Ад. Эшенмайеръ былъ сначала врачемъ, съ 1811—1836 профессоромъ въ Тюбингенѣ и умеръ въ 1852 г. въ Кирхгеймѣ.

только основой его существованія, или „природу въ Богѣ.“ Также и въ Богѣ совершенное происходитъ изъ несовершеннаго, также и онъ развивается, осуществляется. Дѣйствительному совершенному Богу, который есть интеллектъ, мудрость, благость, предшествуетъ нѣчто, что есть только возможность всего этого, смутное безсознательное влеченіе представиться. Вѣдь въ послѣдней инстанціи нѣтъ другого бытія кромѣ желанія, только ему приличествуютъ предикаты первобытія: безосновность, вѣчность, независимость отъ времени, самоутвержденіе. Эта „основа существованія“ есть смутное „страстное желаніе“ произвести себя самого, безсознательное стремленіе стать сознательнымъ: цѣль страстнаго желанія есть „разсудокъ“, Логосъ, слово, въ которомъ Богъ становится откровеннымъ. Богъ становится дѣйствительнымъ Богомъ, любовью и духомъ, послѣ того какъ страстное стремленіе подчиняется разсудку, какъ вещество и органъ. Дѣйствіе свѣтлаго разсудка на темную волю природы состоитъ въ раздѣленіи силъ, изъ которыхъ выходитъ видимый міръ. Дѣло разума въ послѣднемъ — все то, что совершенно, разумно, гармонично и цѣлесообразно, ирраціональный же остатокъ — разладъ и безправильность, уродство, болѣзнь и смерть — происходятъ изъ смутной основы. Каждая вещь имѣетъ двойной принципъ: собственную волю она получаетъ изъ природы въ Богѣ, въ тоже время она, изъ божественнаго разума, произведеніе универсальной воли. Въ Богѣ и свѣтлый и темный принципы находятся въ нераздѣльномъ единствѣ, въ человѣкѣ же они раздѣльны. Его свобода воли дѣлаетъ его независимымъ отъ обоихъ принциповъ; онъ можетъ стремиться, переходя изъ истины ко лжи, возвысить до господства своею индивидуальность, а духовность низвести до средства, или—съ Божьей помощью, оставаясь въ центрѣ, подчинить частную волю волѣ любви. Добро состоитъ въ преодолѣніи препятствія, такъ какъ все открывается по своей противоположности. Если человѣкъ поддается искушенію, то это его собственный выборъ и вина. Зло не только недостатокъ, отсутствіе, но и нѣчто положительное: выдѣленіе индивидуальности, измѣненіе правильнаго порядка между частной и универсальной волей. Возможность раздѣленія обѣихъ воль лежитъ въ божественной основѣ, дѣйствительность зла есть свободное дѣйствіе творенія. Свободу нужно мыслить въ смыслѣ Канта, какъ равно отдаленную и отъ случая, и отъ произвола, и отъ принужденія: человѣкъ избираетъ себѣ свое сверхвременное интеллектуальное существо, онъ предопредѣляетъ себя въ первомъ твореніи, т. е. отъ самой вѣчности, и отвѣтственъ за свои дѣйствія въ чувственномъ мірѣ, какъ необходимыя слѣдствія упомянутаго свободнаго поступка.

Обѣ первоосновныя вещи борются другъ съ другомъ какъ въ природѣ и индивидуумѣ, такъ и въ исторіи человѣчества. За золотымъ вѣкомъ невинности, блаженной нерѣшительности и безсознательности относительно грѣха, когда не было ни добра ни зла, послѣдовалъ вѣкъ всемогущества природы, въ который господствовала только земная основа существованія; однако она получила значеніе дѣйствительнаго зла только послѣ того, какъ въ христіанствѣ родился духовный свѣтъ въ личномъ образѣ. Загорѣвшаяся съ тѣхъ поръ борьба добра противъ зла, въ которой Богъ проявляется какъ духъ, ведетъ къ такому состоянію, когда зло будетъ редуцировано къ состоянію потенціи, все будетъ подчинено духу и слѣдовательно установится совершенный идентитетъ основы существованія и существующаго Бога.

Кромѣ дополнительнаго примиренія обоихъ божественныхъ моментовъ Шеллингъ знаетъ однако еще и первоначальное ихъ единство. Еще не развившееся единство начала (Богъ, какъ альфа) называетъ онъ безразличіемъ или безосновностью, достигнутое же развитіемъ болѣе цѣнное единство конца (Богъ, какъ омега)— идентитетомъ или духомъ. Въ первомъ случаѣ противоположностей еще нѣтъ, во второмъ—уже болѣе нѣтъ. Безосновность распадается на два равно вѣчныя начала, природу и свѣтъ или стремленіе и разсудокъ, съ тѣмъ чтобы обое объединились и такимъ образомъ абсолютное развилось до личнаго Бога. Такимъ образомъ Шеллингъ пытается преодолѣть противоположность между натурализмомъ и теизмомъ, между дуализмомъ и пантеизмомъ и уничтожить трудности возникающія для послѣдняго изъ факта зла, а также изъ понятій личности и свободы.

Въ обоихъ моментахъ абсолютнаго (природа въ Богѣ — личный Богъ) тотъ часъ же нужно признать противоположность реальнаго и идеальнаго изъ философіи идентитета. Главное различіе мистическаго періода отъ предшествующаго состоитъ въ томъ, что первый признаетъ абсолютное развивающимъ себя самого (отъ безразличія къ идентитету, отъ „ни—ни“ къ „точно также какъ и“ противоположности), а чувственный міръ признаетъ реальностью болѣе, чѣмъ призрачной, наличной только въ воображеніи. Быстрое почти непрестанное измѣненіе исходнаго пункта облегчалось для философа и вмѣстѣ съ тѣмъ скрывалось отъ него больше всего благодаря раз-

позначущему и колеблющемуся смыслу руководящихъ понятій. „Объективное,“ напримѣръ, значитъ то безсознательное бытіе и произведеніе, то представленное дѣйствительное, то дѣйствительное, по скольку оно не представляется, а только существуетъ. „Богъ“ обозначаетъ частью все абсолютное, частью только безконечный духовный его моментъ. Почти ни одинъ единственный терминъ прочно не установленъ, не говоря уже о томъ, чтобы быть выдержаннымъ въ одномъ значеніи.

III *b*. Философія миѳологіи и откровенія.

Шеллингъ снова готовъ къ новой постановкѣ проблемы. Философія — наука о сущемъ. Въ этомъ послѣднемъ нужно различать что́ *(quod sit)* и что́ *(quid sit)* или сущность и существованіе. Охватить сущность, понятіе — дѣло разума, дѣйствительнаго же бытія онъ не достигаетъ. Раціональная философія познаетъ только всеобщее, возможное, необходимыя истины (то, чего нельзя не мыслить), а не отдѣльное и фактическое. Она можетъ только утверждать: если что либо существуетъ, то оно должно подчиняться такимъ то законамъ; существованіе же съ что́ еще не дано. Гегель игнорировалъ это различіе между логическимъ и дѣйствительнымъ и смѣшалъ раціональное и реальное. Также и система идентитета была только раціональной, т. е. отрицательной философіей, къ которой должна присоединиться, какъ вторая часть, положительная или экзистенціальная философія; она въ противоположность первой не восходитъ къ высочайшему принципу—Богу, а выходитъ изъ этой верховной идеи и доказываетъ ея дѣйствительность.

Въ виду неплодоноснаго содержанія и незначительнаго вліянія этой фазы шеллинговскаго мышленія *) достаточно краткихъ на нея указаній. Прежде всего повторяется ученіе о божественныхъ потенціяхъ и твореніяхъ въ измѣненной формѣ, затѣмъ дается философія исторіи религіи, какъ отраженія теогоническаго процесса, идущаго впередъ въ человѣческомъ сознаніи.

Потенціями называются здѣсь безконечное „мочь—быть“ (покоющаяся воля, субъектъ), чистое бытіе (безпотенціальное бытіе, объектъ) и свободный отъ односторонностей одной только возможности и одного только бытія, владѣющій своимъ *я* духъ (субъекто—объектъ); къ этому присоединятся еще—не какъ четвертое, а какъ то, что имѣетъ три предиката и въ каждомъ существуетъ цѣликомъ—собственно абсолютное, какъ причина и носитель аттрибутовъ. Начальное единство трехъ видовъ разрушается такимъ образомъ, что первое возвышается изъ состоянія простой потенціи и стремится къ чисто сущему, чтобы быть для него; напряженіе распространяется на оба другіе: второе выступаетъ изъ отсутствія *я*, подчиняетъ первое и вмѣстѣ съ тѣмъ возвращаетъ къ единству третій. При твореніи потенціи относятся, какъ безграничное могущее быть, установляющее границы долженствованіе и необходимость бытія, или дѣйствуютъ, какъ матеріальная и конечная формальная причины, и всѣ соединяются къ единству душой. Только къ концу творенія онѣ превратились въ личности. Человѣкъ, въ которомъ потенціи приходятъ въ спокойное состояніе, можетъ снова раздѣлить ихъ единство; его грѣхопаденіе вызываетъ новое напряженіе и такимъ образомъ міръ становится внѣбожественнымъ. Исторія, процессъ прогрессирующаго примиренія чуждаго Богу міра съ Богомъ, проходитъ два періода язычества, въ которомъ второе лицо дѣйствуетъ, какъ естественная потенція, и христіанства, гдѣ оно дѣйствуетъ свободно. Въ ихъ разсмотрѣніи положительная философія становится „философіей миѳологіи и откровенія“. Несокрушимая сила миѳологическихъ представленій объясняется тѣмъ, что боги — не придуманные образы, а реальныя силы, именно тѣ потенціи, которыя образуютъ субстанціи человѣческаго сознанія.

Исторія религіи имѣетъ своимъ началомъ относительный монотеизмъ первоначально согласнаго человѣчества, цѣлью — абсолютный монотеизмъ христіанства. Съ раздѣленіемъ народовъ происходитъ политеизмъ, бывающій частью притворнымъ (множество боговъ подъ однимъ высочайшимъ богомъ), частью послѣдовательнымъ (дѣйствительное многобожіе, смѣна династій нѣсколькихъ высочайшихъ боговъ) и развивающійся отъ звѣздопоклоничества или сабизма до греческой религіи. Греческія мистеріи образуютъ переходъ отъ миѳологіи къ откровенію. Въ то время какъ въ миѳологическомъ процессѣ постоянно преобладала одна изъ божественныхъ потенцій (основа, сынъ, духъ), въ христіанствѣ онѣ возвращаются къ единству. Истинный монотеизмъ откровенія показываетъ Бога разчлененнымъ единствомъ, въ которомъ преодолѣны и содержатся противоположности. Содержаніе христі-

*) Объ отрицательной и положительной философіи Шеллинга, обнародазанной въ четырехъ томахъ второго отдѣла сочиненій, срав. Карлъ Гроссъ «Die reine Vernunftwissenschaft», систематическое изложеніе отрицательной философіи Ш. 1889. Конст. Францъ «Schellings positive Philos.» 3 части 1879—1880. Эд. Гартманъ «Ges. Studien und Aufsätze» 1876, стр. 650 и слѣд. Ад. Планкъ «Schellings nachgelassene Werke» 1858. Далѣе указанная на стр. 403,статья Гейдера.

анства образуетъ лицо Христа, который вочеловѣченіемъ и жертвенною смертью освободился отъ внѣбожественной самостоятельности, выпавшей ему благодаря грѣхопаденію человѣка. Три періода развитія церкви (реальное, субстанціальное единство — идеальность или свобода — примиреніе обоихъ) предуказаны въ главныхъ апостолахъ: привычный къ прошлому Петръ представляетъ папскую церковь, научный Павелъ—протестанскую и кроткій Іоаннъ—церковь будущаго.

ГЛАВА ДВѢНАДЦАТАЯ.

Сотрудники Шеллинга.

Въ свое творческое время Шеллингъ былъ центральнымъ пунктомъ живого философскаго стремленія. Къ каждой фазѣ его философіи примыкалъ кружокъ одушевленныхъ тѣми же стремленіями; въ виду ихъ самостоятельности и воздѣйствія, которое они въ свою очередь имѣли на Шеллинга, трудно назвать ихъ учениками послѣдняго. Только Г. М. Клейнъ (1776—1820, профессоръ въ Вюрцбургѣ), Штуцманъ (†1816 въ Эрлангенѣ, „Philos. D. Universums“ 1806. „Philos. d. Geschichte“ 1808) и историки философіи Астъ и Рикснеръ могутъ быть отмѣчены, какъ шеллингіанцы. Между сотрудниками его по натурфилософіи выдаются Стеффенсъ, Окенъ, Шубертъ и Карусъ; рядомъ съ ними заслуживаютъ упоминанія физіологъ Бурдахъ, патологъ Кизеръ, ботаникъ Нее фонъ-Эзенбекъ и медикъ Шельверъ (философія медицины 1809). Въ качествѣ самостоятельныхъ основателей системъ идентитета выдаются, кромѣ Гегеля, І. І. Вагнеръ и Фридрихъ Краузе; къ этой группѣ слѣдуетъ также причислить Трокслера, Свабедиссена и Бергера. Изъ религіозныхъ философовъ соперничали съ Шеллингомъ Баадеръ и Шлейермахеръ, изъ эстетиковъ Зольгеръ. Наконецъ подъ вліяніемъ Шеллинга писалъ Фр. І. Шталь (†1861; „философія права“ 1830). Крайнюю противоположность въ шеллингіанской школѣ, по справедливому замѣчанію Эд. Эрдмана, составляютъ натуралистическій пантеистъ Окенъ и мистическій теософъ Баадеръ; въ нихъ кажется раздѣленнымъ то, что соединяетъ въ себѣ Шеллингъ.

1. Группа Натурфилософовъ.

Генрихъ Стеффенсъ *) (родомъ изъ Норвегіи, 1773—1845, профессоръ въ Галле, Бреславлѣ и Берлинѣ) признаетъ цѣлью природы индивидуальное образованіе, впервые достижимое въ человѣкѣ и его свойствѣ или талантѣ. Онъ полагаетъ, что духовныя катастрофы отражаются въ исторіи земли. Лоренцъ Океңъ **) (1779 — 1851; съ 1807 по 1827 профессоръ въ Іенѣ, потомъ въ Мюнхенѣ и Цюрихѣ) ставитъ Бога равнымъ вселенной, которая познаетъ самое себя въ совершеннѣйшемъ животномъ, человѣкѣ; онъ признаетъ развитіе организмовъ изъ единой первоначальной слизи (массы органическихъ элементовъ, инфузорій или клѣточекъ) и разсматриваетъ царство животныхъ, какъ анатомированнаго человѣка, такъ какъ тамъ лежитъ отдѣленнымъ другъ отъ друга все, что здѣсь собрано въ небольшіе органы: червь есть животное чувства, насѣкомое — свѣта, улитка — осязанія, птица—слуха, рыба—обонянія, амфибія — вкуса, млекопитающееся—животное всѣхъ чувствъ.

Если у Стеффенса преобладаетъ геологическій, а у Океңа біологическій интересъ, то психологами школы являются Шубертъ, Карусъ и Эннемозеръ. Готтильфъ Генрихъ Шубертъ***) (1780—1860; профессоръ въ Эрлангенѣ и Мюнхенѣ) ставитъ человѣческую душу въ тѣснѣйшее отношеніе къ міровой душѣ, фантазія которой устрояетъ все тѣлесное, и съ особеннымъ пристрастіемъ останавливается на сверхестественныхъ и таинственныхъ явленіяхъ внутреней жизни, на промежуточной области между физическими и духовными событіями, на безсознательномъ и полусознательномъ, предчувствіяхъ и ясновидѣніяхъ; съ другой же стороны шеллинговская философія была также поставлена въ опасную связь съ сомнамбулизмомъ. Такой же впечатлительной по преимуществу натурой былъ Карлъ Густавъ Ка-

---

*) Стеффенсъ: Beiträge zur inneren Naturgeschichte der Erde 1801, Karikaturen des Heiligsten 1819—1821, Антропологія 1822.

**) Окенъ: Ueber die Bedeutung der Schädelknochen 1807, Lehrbuch der Naturphilosophie 1809--1811, 2-ое изданіе 1831--3-е изд. 1843 Журналъ «Isis» съ 1817; о немъ К. Гюттлеръ 1885.

***) Шубертъ: Ansischten von der Nachtseite der Naturwissenschaft 1808, Die Urwelt und die Fixsterne 1822, Geschichte der Seele 1830 (въ краткомъ изложеніи: Lehrbuch der Menschen und Seelenkunde 1838).

русъ *) (1789—1869; умеръ въ Дрезденѣ лейбъ-медикомъ; Лекціи по психологіи 1831, Psyche 1846, Physis. 1851), заслуженно поработавшій въ области сравнительной анатоміи. Онъ надѣляетъ клѣтку безсознательной психической жизнью; память о прошломъ появляется въ наслѣдственности склонностей и талантовъ, а виды на будущее выражаются въ образованіи молока въ груди беременной и строеніи языка у эмбріона. Карусъ указываетъ на то, что съ высшимъ развитіемъ органической и духовной жизни все болѣе развиваются противоположности: индивидуальныя различія рѣзче между мужчинами, чѣмъ между женщинами, между взрослыми, чѣмъ между дѣтьми, между европейцами, чѣмъ между неграми.

2. Группа философовъ идентитета.

О датчанинѣ Іоганнѣ Эрихѣ Бергеръ (1772 -- 1833, съ 1814 профессоръ въ Килѣ; Allgemeine Grundzüge zur Wissenschaft 1817—1827) говорятъ, что онъ пробилъ среднюю дорогу между Фихте и и Шеллингомъ. Тоже самое можно утверждать и относительно Карла Фердинанда Зольгера (1780—1819; умеръ профессоромъ въ Берлинѣ; Erwin, четыре разговора о прекрасномъ и искусствѣ 1815, лекціи по эстетикѣ изданы Гейзе 1829); онъ указываетъ въ фантазіи материнское лоно прекраснаго и вводитъ въ эстетику понятіе ироніи, того настроенія горечи отъ ничтожества конечнаго, идея котораго въ свою очередь нуждается въ ея представленіи.

Какъ у Стеффенса, у Іоганна Якоба Вагнера**) (1775—1841, профессоръ въ Вюрцбургѣ) и у І. П. В. Трокслера***) (1780—1866) вмѣсто шеллинговскихъ тріадъ являются четвертныя подраздѣленія. Оба устанавливаютъ точное соотношеніе между законами вселенной и человѣческаго духа. Вагнеръ признаетъ (по категоріямъ сущности и формы, противоположности и посредничества) всякое бытіе и познаніе прогрессирующимъ отъ единства къ четвертному и отличаетъ четыре степени познанія, какъ представленіе, воспріятіе, сужденіе и идею. Трокслеръ раздѣляетъ съ Фризомъ антропологическій исход-

*) Не надо смѣшивать Фридр. Август. Карусомъ (1770—1807, профессоръ въ Лейпцигѣ); его «Исторія психологіи» 1808, составляетъ третью частъ посмертныхъ сочиненій.

**) І. Я. Вагнеръ: Idealphilosophie 1804, Mathematische Philosophie 1811, Organen der menschlichen Erkenntniss 1830 въ трехъ частяхъ: система міра, познанія и языки. О немъ Рабусъ, 1862.

***) Троктлеръ: Blicke in das Wesen des Menschen 1812, Metaphysik 1828, Logik 1830.

ный пунктъ (философія есть антропологія, міропознаніе — самопознаніе) и различаетъ, кромѣ чувства или единства человѣческаго существа, четыре его составныя части: духъ, высшая душа, низшая душа и тѣло—и сотвѣтственно этому въ обратномъ порядкѣ четыре вида познанія: чувственное воспріятіе, опытъ, разумъ и духовная интуиція; изъ нихъ у среднихъ общи—посредствующій или рефлективный характеръ, у перваго и послѣдней — интуитивный. Также для Д. М. А. Свабедиссена (1773—1835, профессоръ въ Марбургѣ; Betrachtung des Menschen 1815—1818) философія является ученіемъ о человѣкѣ, ея исходный пунктъ — самопознаніе.

Фридрихъ Краузе *) родился въ 1781 г. въ Эйзенбергѣ, получилъ ученую степень въ Іенѣ въ 1802, состоялъ приватъ-доцентомъ въ Дрезденѣ и съ 1824 г. въ Геттингенѣ, умеръ въ 1832 г. въ Мюнхенѣ (Urbild der Menschheit 1812); онъ и въ свое время и теперь встрѣчалъ и встрѣчаетъ сравнительно мало вниманія; причинами этому являются съ одной стороны одновременное появленіе геніальнаго Гегеля, а съ другой стороны то обстоятельство, что онъ въ чрезмѣрномъ пуризмѣ не только онѣмечивалъ всѣ иностранныя слова, но даже придумывалъ новыя коренныя слова (Mäl, Ant, Or, Om) и такія сложныя, отъ которыхъ волосы поднимались дыбомъ (Vereinselbganzweseninnesein, Oromlebselbstschauen). Извѣстнѣйшій его ученикъ Аренсъ (профессоръ въ Лейпцигѣ, умеръ въ 1874; Cours de la philosophie 1836—1838, Naturrecht 1852) элегантной передачей ученія Краузе на французскій языкъ помогъ признанію его во Франціи и Бельгіи. Въ Испанію его провелъ І. С. дель Ріо изъ Мадрида († 1769). Такъ какъ конечное — отрицательное, а безконечное — положительное понятіе и слѣдовательно знаніе безконечнаго первоначально, то принципъ философіи—абсолютное, она же сама—божеская мудрость или ученіе о сущности. Субъективный аналитическій ходъ ученія ведетъ отъ самосозерцанія *я* къ созерцанію Бога, синтетическій же выходитъ изъ основной идеи Бога и выводитъ изъ него частичныя идеи или представляетъ міръ, какъ его откровеніе. Для примиренія теизма и пантеизма, къ которому стремился Краузе, онъ изобрѣлъ имя панентеизмъ. Этимъ словомъ должно быть сказано, что Богъ не есть міръ и не стоитъ внѣ его, но имѣетъ его въ себѣ и

*) О Краузе срав. Гольфельдъ Die Krausesche Philosophie 1879, Б. Мартинъ 1881, Р. Ейкенъ Zur Erinnerung an Krause, торжественная рѣчь 1881. Изъ посмертныхъ сочиненій Гольфельдъ и Вюкше издали лекціи по эстетикѣ, систему эстетику (обое 1882) и многое другое.

не распространяется надъ нимъ. Онъ—абсолютный идентитетъ, природа и разумъ—идентитетъ относительный, именно реальнаго и идеальнаго, первая съ характеромъ реальности, второй—идеальности. Или: абсолютное, постигаемое со стороны его цѣльности (безконечности) есть природа, со стороны же своей самости (безусловности)—разумъ; Богъ—общій корень обоихъ. Человѣчество выше природы и разума, оно высшій продуктъ обоихъ и соединяетъ въ себѣ совершеннѣйшую животную жизнь и самознаніе. Извѣстное намъ земное человѣчество—только очень малая часть вселенскаго человѣчества, которое съ неисчислимымъ количествомъ членовъ составляетъ Божье царство. Болѣе всего Краузе заслуживаетъ вниманія въ философіи права и исторіи, свидѣтельствующей о высоко настроенномъ идеализмѣ. Человѣческое право трактуетъ онъ, какъ истеченіе Божественнаго права, рядомъ съ государствомъ или правовымъ союзомъ онъ знаетъ еще многія другія соединенія: научный и художественный союзъ, религіозное общество, союзъ добродѣтели или общество нравственности. Его философія исторіи (Allgemeine Lebenlehre, издана Леонарди 1843) слѣдуетъ фихте-гегельянскому ритму единства, раздвоенія и соединенія снова и ставитъ въ соотношеніе съ ними возрасты жизни. Первая ступень—зародышевая жизнь, вторая—юность, третья—зрѣлость. По достиженіи вершины начинается обратное движеніе отъ противоположной зрѣлости черезъ противоположную юность къ дѣтству; затѣмъ развитіе безконечное число разъ начинается съизнова. Остается пожалѣть, что у благороднаго мыслителя рядомъ съ горячимъ настроеніемъ, далекимъ кругозоромъ и методической строгостью была и причудливая фантастика; она лишала значенія вышеупомянутыя преимущества и дѣлала его мышленіе слишкомъ чуждымъ дѣйствительности. Приверженцы Краузе—Аренсъ, Леонарди, Линдеманъ, Рэдеръ.

3. Группа религіозныхъ философовъ.

Францъ Баадеръ родился 1765 г. Онъ былъ сыномъ врача въ Мюнхенѣ, состоялъ тамъ директоромъ горнопромышленнаго предпріятія, съ 1826 г. получилъ профессуру спекулятивной догматики и умеръ тамъ же въ 1841 г. Его сочиненія состоятъ только изъ ряда незначительныхъ по объему статей и изданы значительнѣйшимъ его

приверженцемъ Францомъ Гоффманомъ *) († 1881 профессоромъ въ Вюрцбургѣ) въ 16 томахъ, 1851—1860. Баадера нужно характеризовать, какъ средневѣковаго мыслителя, пробравшагося сквозь критическую философію; какъ убѣжденный, хотя и свободомыслящій католикъ, пытается онъ средствами новѣйшей спекуляціи разрѣшить старую схоластическую проблему примиренія вѣры и знанія. Онъ симпатизируетъ неоплатоникамъ, Августину, Ѳомѣ, Экгардту, Парацельсу, но болѣе всѣхъ І. Бэме и его приверженцу Луи Клоду Сенъ Мартену (1743 — 1804) и въ то же время признаетъ значеніе и новѣйшей нѣмецкой философіи. Вмѣстѣ съ Кантомъ онъ полагаетъ нужнымъ начать съ изслѣдованія проблемы познанія, съ Фихте видить въ самосознаніи сущность, а не только свойство духа, съ Гегелемъ онъ смотритъ на Бога или на абсолютный духъ, какъ на субъектъ и одновременно объектъ познанія. Однако онъ отклоняетъ автономію воли и произвольность мышленія и, хотя и порицаетъ картезіанское раздѣленіе творческаго и сотвореннаго мышленія, но точно также не одобряетъ и пантеистическаго ихъ отождествленія: человѣческое знаніе принимаетъ участіе въ божественномъ, но не составляетъ его части.

Философія его по тремъ главнымъ объектамъ—Богъ, природа и человѣкъ—разчленяется на основную науку (логика или теорія познанія и теологія), натурфилософія (космологія или ученіе о твореніи и физика) и философія духа (этика и ученіе объ обществѣ); такая философія во всѣхъ своихъ частяхъ должна быть трактуема съ религіозной точки зрѣнія. Нельзя Бога познать безъ Бога. Въ нашемъ познаніи Бога онъ является въ такой же степени познаваемымъ, какъ и познающимъ; наше бытіе и всякое бытіе равняется тому, что бы быть имъ познаннымъ; наше самосознаніе есть знаніе о томъ, что мы познаваемы Богомъ: *cogitor ergo cogito et sum*, мое бытіе и мышленіе основывается на томъ, что Богъ меня мыслитъ. Совѣсть есть знаніе одинаковое со знаніемъ Бога (*conscientia*). Отношеніе между познаваемымъ и познающимъ можетъ быть троякое. Несовершенно и безъ свободнаго воздѣйствія познающаго знаніе бываетъ въ томъ случаѣ, если Богъ только проходитъ чрезъ твореніе, какъ это имѣетъ мѣсто въ робкомъ и противовольномъ Богопознаніи дьявола. Высшая степень достигается, когда познаваемое стоитъ противъ по-

*) Баадеровское ученіе кромѣ Гоффмана излагали и разъясняли Люттербекъ и Гамбергеръ. См. также статью Баумана въ «Philos. Monatshefte» т. 14, 1888, стр. 321 и слѣд.

знающаго или присутствуетъ въ немъ. Дѣйствительно свободно и совершенно знаніе, если Богъ обитаетъ въ твореніи, причемъ конечный разумъ охотно и съ почтеніемъ предается божественному, допускаетъ его говорить въ себѣ и велѣнія его ощущаетъ въ себѣ, не какъ чуждыя, а какъ собственныя. Туже троичность Баадеръ устанавливаетъ и въ практической области: созданіе либо объектъ, либо органъ, либо представитель божественнаго дѣйствія, т. е. въ первомъ случаѣ дѣйствуетъ только Богъ, во второмъ — Богъ вмѣстѣ съ твореніемъ и въ третьемъ дѣйствуетъ твореніе силами и во имя Бога. Высочайшая свобода есть радостное и сознающее свои основанія повиновеніе. Какъ вещь и я, бытіе и мышленіе, объектъ и субъектъ, точно такъ же не могутъ быть абстрактно раздѣлены познаніе и любовь, мышленіе и воля, знаніе и вѣра, философія и догма. Истинная свобода и настоящее умозрѣніе не являются ни слѣпой вѣрой въ авторитетъ, ни сомнѣвающимся, чуждымъ Богу мышленіемъ, но свободнымъ признаніемъ авторитета и самопріобрѣтеннымъ убѣжденіемъ въ истинѣ церковнаго ученія.

Баадеръ различаетъ двойное сотвореніе міра и двойной процессъ развитія (эзотетическое и экзотерическое откровеніе) самого Бога. Созданіе идеальнаго міра, какъ свободное дѣло любви, фактъ, не подлежащій дедукціи: наоборотъ теогоническій процессъ — необходимое событіе, благодаря которому Богъ становится возвратившимся въ себя изъ разчлененія единствомъ и вмѣстѣ съ тѣмъ живымъ Богомъ. Вѣчное самопроизведеніе Бога рожденіе двухъ видовъ: въ имманентномъ или логическомъ процессѣ бозосновная воля (отецъ) рождаетъ волю понимаемую (сынъ,) чтобы затѣмъ въ качествѣ духа соединиться съ ней; мѣсто этого самооткровенія — мудрость или идея. Въ эманентномъ или реальномъ процессѣ эти три момента становятся дѣйствительными лицами, такъ какъ желаніе или природа подходитъ къ идеѣ и подавляется ею. Въ созданіи міра (сначала не матеріальнаго), въ которомъ Богъ заключается не своимъ существомъ, а только своимъ образомъ, дѣйствуютъ обѣ тѣ же силы — желаніе и мудрость, какъ принципъ вещества и формы. Матеріализація міра является слѣдствіемъ грѣхопаденія. Зло состоитъ въ томъ, что происходящая изъ желанія самость возвышается до себялюбія. Люциферъ палъ изъ за высокомѣрія, а человѣкъ, повинуясь его обольщенію, изъ низости, низвергся въ стоящую ниже его природу. Богъ изъ состраданія сотвореніемъ матеріи предохранилъ испорченный грѣхопаденіемъ міръ отъ ниспроверженія въ адъ и въ тоже время

далъ человѣку случай къ нравственной работѣ. Съ появленіемъ Христа, ставшаго лицомъ нравственнаго закона, начинается искупленіе, которое человѣкъ усвояетъ себѣ путемъ Св. тайнъ. Какъ къ паденію, такъ къ искупленію причастна и природа.

Фридрихъ Дан. Э. Шлейермахеръ родился въ 1768 г. въ Бреславлѣ и умеръ въ 1834 г. въ Берлинѣ, гдѣ онъ состоялъ до 1809 г. проповѣдникомъ, съ 1810 — профессоромъ теологіи, 1811 — членомъ и 1814 — секретаремъ философскаго класса академіи. Воспитанный въ учебныхъ заведеніяхъ братскихъ общинъ въ Низки и Барби, университетскій курсъ слушалъ Шлейермахеръ въ Галле; съ 1794 по 1803 г. онъ состоялъ проповѣдникомъ въ Ландсбергѣ, Берлинѣ и Стольпе, затѣмъ профессоромъ въ Галле. Первоначально онъ обратилъ на себя вниманіе часто издававшимся рѣчами о религіи къ образованнымъ ея отрицателямъ (1799; критическое изданіе Пюньера 1879), за ними послѣдовали въ 1800 г. Монологи и (анонимно) письма о „Люциндѣ“ друга его Шлегеля. Кромѣ нѣсколькихъ собраній проповѣдей Шлейермахера нужно указать еще „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ 1803, „Weihnachtsfeier“ 1806 и главное теологическое сочиненіе „Der christliche Glaube“ 1822, новое изданіе 1830. Въ третьемъ (философскомъ) отдѣлѣ полнаго собранія сочиненій Шлейермахера (1835—1864) второй и третій томъ составляютъ философско-историческія, этическія и академическія статьи, отъ шестого по девятый — изданныя Георге, Ломачемъ, Брандисомъ и Платцемъ лекціи по психологіи, эстетикѣ, ученію о государствѣ и воспитаніи, въ первой части четвертаго тома помѣщена изданная Риттеромъ исторія философіи (до Спинозы). Въ библіотекѣ Реклама появились монологи и „Weihnachtsfeier.“

Въ философіи Шлейермахера сталкиваются разнообразнѣйшія системы. Рядомъ съ идеями Канта, Фихте, Шеллинга встрѣчаются Платоновскіе, Спинозовскіе и Лейбницевскіе элементы; также Якоби и романтики внесли въ нее свою лепту. Шлейермахеръ — эклектикъ, но такой эклектикъ, который умѣетъ сдѣлать разнообразнѣйшія идеи своей собственностью путемъ ихъ сплавленія. Его ученіе, не смотря на многочисленные отклики предшествующимъ и современнымъ системамъ, является не конгломератомъ несвязанныхъ рядовъ идей; оно похоже на растеніе, которое заимствуетъ изъ земли питательныя частицы, но своеобразно ихъ перерабатываетъ и ассимилируетъ. Шлейермахеръ скорѣе привлекателенъ, чѣмъ импозантенъ, онъ менѣе изобрѣтатель, чѣмъ критикъ и систематизаторъ. Его крити-

ческое тонкое чутье работаетъ на пользу положительной цѣли, гармонизирующей тенденціи, онъ находитъ наслажденіе не въ разложеніи, а въ выравненіи, ограниченіи и связываніи. Поэтому во всѣхъ наличныхъ взглядахъ нѣтъ для него ни одного, который бы совершенно его плѣнялъ, и ни одного, который бы его только отталкивалъ; каждый содержитъ составныя части, которыя кажутся ему достойными принятія съ соотвѣтственнымъ преобразованіемъ. Гдѣ Шлейермахеръ видитъ себя предъ рѣзкимъ раздвоеніемъ мнѣній, тамъ онъ пытается изъ двухъ „половинокъ“ сформировать цѣлое путемъ осторожнаго посредничества, это конечно не всегда удается въ болѣе удовлетворительной формѣ, чѣмъ въ тѣхъ односторонностяхъ, которыя онъ хочетъ примирить. Вотъ одинъ примѣръ такого примирительнаго влеченія философа: пространство, время и категоріи суть не только субъективныя формы познанія, но и объективныя формы дѣйствительности. „Не только“ — это лозунгъ его философіи, ставшей прототипомъ тѣхъ безчисленныхъ „идеалреализмовъ,“ которыми была наводнена Германія послѣ смерти Гегеля. Если вообще постоянно появляющіяся одновременно направленія скептицизма раздѣляются между различными мыслителями, то здѣсь они встрѣчаются въ соединеніи въ видѣ посредствующей критики, которая хотя и оперируетъ съ основами, однако въ концѣ концовъ путемъ не видимыхъ нитей управляется научнымъ чувствомъ правильности. Въ слабѣйшихъ частяхъ философія Шлейермахера имѣетъ характеръ усталой, незначительной и игрушечной. Ей недостаетъ духа и силы, и рѣдкая тонкость идей не въ состояніи совершенно вознаградить за эти недостатки. Изъ страха предъ односторонностью она бѣжитъ въ объятія часто слабосердой примирительной политики.

Мы умалчиваемъ о спеціально теологическихъ трудахъ многосторонняго ученаго, а также и о великихъ заслугахъ его предъ филологическимъ знаніемъ исторіи философіи, выразившихся въ переводахъ Платона 1804 — 1828 и въ рядѣ статей о греческихъ мыслителяхъ; переходимъ къ главнымъ тезисамъ его ученія о познаніи; религіи и нравственности.

Діалектика*) въ своей трансцендентальной и технической или формальной частяхъ трактуетъ о понятіи и формахъ знанія. Знаніе есть мышленіе. Чѣмъ же то мышленіе, которое мы называемъ знаніемъ, отличается отъ всякаго остальнаго мышленія, не заслуживающаго этого почетнаго названія, отъ простого мнѣнія? Двумя признаками: своимъ согласіемъ съ мышленіемъ другихъ мыслящихъ (всеобщностью и необходимостью) и своимъ согласіемъ съ бытіемъ, которое въ немъ мыслится. Только то мышленіе есть знаніе, которое представляется имѣющимъ необходимое значеніе для всѣхъ способныхъ къ мышленію и соотвѣтствующимъ бытію или изображающимъ послѣднее. Эти два согласованія (мыслящихъ между собой и мышленія съ мыслимымъ бытіемъ) суть признаки знанія; теперь его факторы: ихъ въ сущности два, выставленные Кантомъ—чувственность и разсудокъ; Шлейермахеръ называетъ ихъ органической и интеллектуальной функціей. Органическая дѣятельность чувствъ доставляетъ намъ въ ощущеніяхъ безпорядочный многообразный матеріалъ познанія, который формируется и сводится къ единству дѣятельностью разума. Всякое дѣйствительное знаніе есть продуктъ обоихъ факторовъ—чувственной организаціи и разума,—исключая два пограничныя понятія нашего познанія: Богъ и хаосъ,—абсолютная безформенность или хаосъ точно такая же неисполнимая идея, какъ и абсолютное единство или Божество. Однако эти факторы принимаютъ во всякомъ актѣ познанія не одинаковое участіе. Гдѣ преобладаетъ органическая дѣятельность, мы имѣемъ воспріятіе, гдѣ интеллектуальная — мышленіе въ тѣсномъ смыслѣ. Совершеннымъ равновѣсіемъ обоихъ была бы интуиція, однако она образуетъ цѣль познанія, никогда совершенно не реализирующуюся. Эти оба вида знанія различаются между собой не специфически, а относительно: но при всякомъ воспріятіи дѣйствуетъ и разумъ, при всякомъ мышленіи — чувство только въ менѣе значительной степени, чѣмъ противоположная функція. Далѣе, воспріятіе и мышленіе, значитъ чувственность и разумъ, ни коимъ образомъ не должны относиться къ различнымъ объектамъ. Они имѣютъ одинъ и тотъ же предметъ, только органическая дѣятельность представляетъ его, какъ неопредѣленно хаотическое многообразіе, дѣятельность же разума (работа котораго состоитъ въ различеніи и связываніи) — какъ хорошо разчлененное множество и единство. Одно и то же бытіе представляется воспріятіемъ, какъ „образъ“, и мышленіемъ, какъ „понятіе.“ Въ первомъ случаѣ мы имѣемъ міръ, какъ хаосъ, во второмъ, какъ космосъ. Такъ какъ оба фактора знанія представляютъ одинъ и тотъ же объектъ относительно различными способами, то о нихъ можно сказать, что они противоположны другъ другу, но въ тоже время идентичны. Тоже самое имѣетъ значеніе и относительно двухъ *modi* бытія, которые Шлейермахеръ противопоставляетъ двумъ фак-

*) Издана Іонасомъ 1839; срав. Квебикеръ «Ueber Schleiermachers Erkenntnistheoretische Grundansicht» 1871 и изслѣдованіе Бруно Вейса въ «Zeitschrift für Philos.» т.т. 73—75, 1877—1879.

торамъ мышленія, какъ реальное и идеальное. Реальное то, что соотвѣтствуетъ органической функціи, идеальное — дѣятельности разума. Также и эти формы бытія противоположны, но вмѣстѣ съ тѣмъ и идентичны. За возможность идентичности мышленія и бытія говоритъ въ нашемъ самосознаніи слѣдующій признакъ: въ самосознаніи, какъ въ мыслящемъ бытіи, намъ непосредственно данъ идентитетъ реальнаго и идеальнаго, мышленія и бытія. Какъ я, въ которомъ мыслящее и мыслимое одно и то же, является единой основой своихъ отдѣльныхъ дѣйствій, такъ и Богъ — первоначальное единство, лежащее въ основѣ мірового тоталитета. Абсолютное описывается, какъ у Шеллинга, возвышающимся подъ противоположностью реальнаго и идеальнаго, надъ всѣми противоположностями, самому себѣ равнымъ единствомъ. Богъ — отрицаніе противоположностей, міръ — ихъ цѣлокупность. Если бы было адэкватное познаніе абсолютнаго идентитета,— это было бы абсолютное знаніе. Однако намъ, людямъ, въ этомъ отказано, такъ какъ мы не можемъ подняться надъ противоположностью чувственнаго и интеллектуальнаго познанія. Единство бытія и мышленія предполагается во всякомъ мышленіи, но дѣйствительно никогда не можетъ быть мыслимо. Какъ идея, этотъ идентитетъ необходимъ, но его невозможно опредѣленно мыслить — все равно, путемъ ли понятія или мышленія. Понятія высочайшей силы (Богъ или творческая природа) и верховной причины (судьба или промыселъ) не достигаютъ того, что мы хотимъ въ нихъ мыслить: лишенное противоположностей является для человѣка неисполнимой идеей, и вопреки этому оно — необходимый идеалъ, предпосылка всякаго знанія (и воли) и основа всякой достовѣрности. Всякое знаніе должно относиться къ абсолютному единству и имъ сопровождаться. Такимъ образомъ абсолютный идентитетъ не можетъ быть представленъ, а только отыскиваемъ, и абсолютное знаніе существуетъ только, какъ идеалъ; по этому діалектика не наука, а скорѣе ученіе объ искусствѣ мышленія и обоснованія, введеніе къ философствованію или (такъ какъ знаніе — общественное мышленіе) къ искусному веденію разговора. Такимъ образомъ имя діалектика возвращается къ своему первоначальному платоновскому значенію.

Популярныя представленія о Богѣ плохо выдерживаютъ испытаніе подъ масштабомъ принципа идентитета. Множество свойствъ, приписываемыхъ Богу, плохо уживается съ лишеннымъ противоположностей единствомъ Божества. Въ дѣйствительности Богъ не имѣетъ многихъ свойствъ, они появляются только въ религіозномъ сознаніи,

въ которомъ различно отражается и въ то же время разчленяется его безусловное и нераздѣльное дѣйствіе. Эти свойства—только различныя отраженія его единаго существа въ духѣ наблюдателя. Въ Богѣ совпадаютъ въ одно мочь и исполнить, разсудокъ и воля, его мышленіе самого себя и міра. Также слѣдуетъ удалить понятіе личности, какъ относящееся къ миѳологіи и какъ превращеніе безконечнаго въ конечное; наоборотъ можно принять его жизненность, какъ защиту противъ атеистовъ и фаталистовъ. Приравнивая дѣятельность Бога къ естественной причинности, Шлейермахеръ въ вопросѣ о имманентности или трансцендентности Бога становится на сторону пантеизма. Почти по спинозовски звучитъ его утвержденіе: Бога никогда не было бы безъ міра, онъ не существовалъ до него и не существуетъ внѣ его, мы знаемъ его только въ насъ и въ вещахъ. Кромѣ того, что Богъ въ дѣйствительности произвелъ, онъ болѣе ничего произвести не можетъ, точно также онъ не вторгается чудесами въ ходъ міра, опредѣленный естественными законами. Все совершается необходимо, и человѣкъ не отличается отъ другихъ существъ ни свободой воли (если понимать подъ ней что либо другое, кромѣ внутренняго побужденія), ни вѣчной жизнью. Какъ всѣ отдѣльныя существа, и мы лишь измѣнчивыя состоянія въ жизни вселенной, которая также погибнетъ, какъ и произошла. Обычныя представленія о безсмертіи, съ ихъ надеждами на вознагражденіе въ загробной жизни, мало благочестивы. Истинное безсмертіе религіи таково — въ самой своей конечности стать одинаковой съ безконечной и вѣчной въ одномъ мгновеніи.

Съ такимъ взглядомъ на отношеніе міра и Бога отлично согласуется Шлейермахеровское довольство міромъ. Если вселенная — явленіе Божьей дѣятельности, то въ ней, какъ въ цѣломъ, должно видѣть совершенную; чтоже встрѣчается въ ней изъ несовершенствъ, является неизбѣжнымъ слѣдствіемъ конечности. Дурное только менѣе совершенное, все такъ хорошо, какъ только можетъ быть, міръ наилучшій, какой только возможенъ, все стоитъ на своемъ настоящемъ мѣстѣ, даже незначительнѣйшее необходимо, даже на недостатки людей нужно смотрѣть съ уваженіемъ. Все хорошо и божественно. Такимъ образомъ Шлейермахеръ сочетаетъ идеи Спинозы и Лейбница. Отъ перваго онъ усваиваетъ пантеизмъ, отъ второго — оптимизмъ и понятіе индивидуальности; съ обоими онъ раздѣляетъ детерминизмъ: всѣ событія, даже волевыя рѣшенія подлежатъ закону необходимости.

Въ религіозной философіи Шлейермахеръ составилъ эпоху

отграниченіемъ религіи отъ родственныхъ областей, съ которыми ее отождествляли и до и послѣ него. Она по своему происхожденію и существу дѣло не познанія и не воли, а сердца. Она совершенно выходитъ изъ круга умозрѣнія и практики, не совпадаетъ ни съ метафизикой ни съ моралью, она не знаніе и не желаніе, но третье между ними обоими, имѣетъ свою собственную провинцію въ чувствѣ, гдѣ и царитъ неограниченно, сущность ея—интуиція и чувство въ нераздѣльномъ единствѣ. Въ чувствѣ открывается наличность безконечнаго, въ ощущеніи мы непосредственно замѣчаемъ Божество. Въ знаніи и желаніи мы только предполагаемъ и требуемъ, но не достигаемъ абсолютнаго, въ чувствѣ же, какъ въ относительномъ идентитетѣ и въ общей основѣ знанія и желанія, оно намъ дѣйствительно дано. Религія—благочестіе, среднее, а не объективное сознаніе. Къ благочестивому состоянію чувства примыкаютъ также извѣстныя религіозныя представленія и дѣйствія, однако они не являются существенными составными частями религіи, а чѣмъ то выводнымъ; къ этому выводному прилагается религіозное значеніе, лишь поскольку оно выростаетъ непосредственно изъ набожности и на нея дѣйствуетъ. Дѣлаетъ религіознымъ извѣстный актъ всегда чувство, какъ безразличный пунктъ знанія и дѣйствія, дѣятельности принимающей и распространяющей, какъ центръ и пунктъ скрещенія всѣхъ душевныхъ способностей, какъ собственно очагъ личности. Какъ чувство вообще является среднимъ пунктомъ духовной жизни, такъ въ свою очередь религіозное чувство—корень всякаго настоящаго чувства. Что же за чувство такое набожность? Мы получаемъ въ отвѣтъ: чувство единственной зависимости. Зависимости отъ чего?—отъ вселенной, отъ Бога. Религія выростаетъ изъ томленія по безконечномъ, она—чувство и вкусъ къ цѣлому, направленіе къ вѣчному, влеченіе къ абсолютному единству, непосредственное испытаніе міровой гармоніи; подобно искусству религія—непосредственное объятіе цѣлаго. Въ Богѣ и предъ Богомъ исчезаетъ все отдѣльное, религіозный видитъ во всемъ частномъ одно и тоже. Представлять всѣ событія въ мірѣ, какъ дѣйствія Бога, видѣть Бога во всемъ и все въ Богѣ, чувствовать себя однимъ и тѣмъ же съ вѣчностью—вотъ въ чемъ состоитъ религія. Смотря на всякое бытіе въ насъ и внѣ насъ, какъ на исходящее изъ міровой основы, опредѣляющееся послѣдней причиной, мы чувствуемъ себя зависимыми отъ божественной причинности. Подобно всему конечному мы сами воздѣйствіе абсолютной силы. Съ отдѣльными частями міра мы стоимъ во взаимодѣйствіи и относительно ихъ чувствуемъ себя

свободными, отъ Бога же мы можемъ только получать воздѣйствіе, но не отвѣчать на него; однако мы имѣемъ отъ него нашу самостоятельность. Между тѣмъ чувство зависимости не должно быть подавляющимъ, только смиряющимъ, но полнымъ наслажденія чувствомъ повышенія и расширенія жизни. Въ отдачѣ вселенной живемъ мы вмѣстѣ съ ней ея жизнью, наклоненіемъ же къ безконечному мы пополняемъ нашу конечность: религія выравниваетъ недостатокъ человѣка, ставитъ его въ отношеніе къ абсолютному и учитъ его знать и чувствовать себя частью цѣлаго. Прямо изъ возвышающаго дѣйствія религіи, которое такъ краснорѣчиво описываетъ Шлейермахеръ, видно, что его опредѣленіе религіи, какъ чувства абсолютной зависимости, правильно лишь на половину. Оно нуждается въ дополненіи чувствомъ свободы, которое насъ возвышаетъ сознаніемъ существенной одинаковости человѣческаго разума и божественнаго. Только этой пропущенной Шлейермахеромъ сторонѣ религіи можно приписать послѣдней одушевляющее дѣйствіе, которое онъ тщетно пытается вывести изъ чувства зависимости. Изъ смиренія, какъ таковового, никогда не можетъ произойти сила. Этимъ недостаткомъ отнюдь не уменьшается заслуга Шлейермахера въ томъ, что онъ указалъ религіи собственную область духовной дѣятельности. Кантъ разсматриваетъ религію, какъ прибавку къ морали, а Гегель въ еще худшей односторонности низводитъ ее до степени неразвившейся формы знанія, Шлейермахеръ же признаетъ, что она не только сопровождающее явленіе — будь то побочный успѣхъ или преддверіе — нравственности или познанія, но нѣчто самостоятельное, стоящее рядомъ и съ одинаковыми правами съ знаніемъ и волей. Указаніе, что религія имѣетъ свое мѣстожительство въ чувствѣ, тѣмъ болѣе цѣнно, что Шлейермахеръ при этомъ отнюдь не просмотрѣлъ связи Богосознанія съ самосознаніемъ и міросознаніемъ. Можно вообще признать правильной Шлейермахеровскую теорію чувства, не отрицая при этомъ относительной правильности опровергаемыхъ имъ религіозныхъ воззрѣній. Со взглядомъ, что религія имѣетъ свое мѣсто въ чувствѣ, отлично можно соединить признаніе, что первоначало ея — въ волѣ, а фундаментъ — въ морали, и что благодаря этому ей придается значеніе (говоря съ Шопенгауеромъ) „метафизики народа".

Отождествляющій религію съ набожностью не можетъ отрицать, что въ существѣ, способномъ одновременно и къ знанію и къ желанію, такое набожное состояніе чувства будетъ имѣть послѣдствія и въ области познанія и дѣятельности. Что касается культа, то Шлей-

ермахеръ объявляетъ суевѣрнымъ всякое религіозное дѣйствіе, не проистекающее изъ собственнаго чувства и не откликающееся на него, и требуетъ, чтобы религіозное чувство, какъ священная музыка, сопровождало всякое дѣйствіе человѣка, чтобы все происходило съ религіей, но не изъ религіи. Вмѣсто того, чтобы выражаться въ отдѣльныхъ специфически религіозныхъ дѣйствіяхъ, религіозное чувство должно равномѣрно проникать всю жизнь. Частная комната должна быть храмомъ, гдѣ раздается голосъ священника. Догмы же суть описанія набожныхъ побужденій и происходятъ такимъ образомъ, что человѣкъ размышляетъ о религіозныхъ чувствахъ, пытается ихъ показать, выражаетъ въ представленіяхъ и словахъ. Понятія и основныя положенія теологіи имѣютъ значеніе только обозначенія и представленія чувствъ, но не познанія; для науки онѣ совершенно не пригодны уже въ силу неизбѣжнаго антропоморфизма. Зданіе ученія есть оболочка, которую религія сбрасываетъ, смѣясь. Кто смотритъ на религіозные тезисы, какъ на науку, впадаетъ въ пустую миѳологію. Положенія вѣры и знанія не стоятъ ни въ какомъ отношеніи другъ къ другу — ни въ противорѣчіи, ни въ согласіи, — они не соприкасаются. Теологія, какъ дѣйствительная наука о Богѣ, невозможна. Далѣе церковь дѣлаетъ изъ догмъ символическія положенія — шагъ, о которомъ нужно жалѣть. Нужно надѣяться, что въ будущемъ религія болѣе не будетъ нуждаться въ церкви. При настоящемъ положеніи вещей должно сказать, что чѣмъ религіознѣе, тѣмъ противо-церковнѣе долженъ быть человѣкъ, и образованный борется съ церковью, чтобы принести пользу религіи. Такъ называемая естественная религія ничего болѣе, какъ абстрактная идея, въ дѣйствительности же существуютъ только положительныя религіи. Единая всеобщая, вѣчная религія при безконечности Бога и конечности человѣка можетъ быть представлена только въ отдѣльныхъ историческихъ формахъ религіи, которыя называютъ откровенными, какъ основанныя религіозными героями, творческими личностями, въ которыхъ зажигается и опредѣляетъ (не такъ, какъ при художественномъ вдохновеніи, отдѣльныя мгновенья, а) все существованіе особенно живое религіозное чувство къ новому воззрѣнію на вселенную. Въ развитіи религіи можно различить три ступени, по которымъ міръ представляется, какъ безпорядочное единство (хаосъ) или какъ неопредѣленное многообразіе силъ и элементовъ (множество безъ единства) или наконецъ, какъ расчлененное, управляемое единствомъ множество (система): фетишизмъ съ фатализмомъ, политеизмъ и монотеизмъ (включая сюда пантеизмъ). Между религіями третьей ступени исламъ настроенъ физически или эстетически, іудейство же и христіанство — этически или телеологически; совершеннѣйшая религія — христіанская, такъ какъ она вмѣсто іудейской идеи возмездія отвела центральное мѣсто понятію искупленія и примиренія (т. е. тому, что въ сущности и есть религія).

Какъ для религіозной философіи, такъ и для этики Шлейермахера особенно важно понятіе индивидуальности; въ его высокой оцѣнки онъ присоединяется къ Лейбницу, Гердеру, Гете и Новалису. Какъ относительно того, что такое индивидуумъ, такъ и относительно того, что онъ долженъ значить, можно различать двѣ стороны. Какъ всякое отдѣльное существо, человѣкъ является сокращеннымъ, концентрированнымъ представленіемъ вселенной, онъ содержитъ все въ себѣ, но содержитъ въ неразвитомъ, зародышевомъ, ждущемъ развитія во временной жизни видѣ, но въ своеобразной, нигдѣ болѣе не встрѣчающейся формѣ. Изъ этого получается двойная нравственная задача. Индивидуумъ долженъ пробудить къ дѣйствительности безконечную массу содержанія, которымъ онъ обладаетъ, какъ возможностью, какъ дремлющими зернами, долженъ гармонически развить свои задачи, однако при этомъ онъ не можетъ смотрѣть, какъ на нѣчто малоцѣнное, на единственно ему данную форму. Индивидуумъ долженъ себя чувствовать не просто, какъ экземпляръ, какъ безразличное повтореніе своего вида, но какъ особенное и въ своей особности полное значенія выраженіе абсолютнаго, съ отпаденіемъ котораго въ мірѣ образовался бы пробѣлъ. Замѣчательно, что большинство мыслителей, выступавшихъ за цѣну индивидуальности, гораздо менѣе значенія придавали микрокосмической природѣ индивидуума и всестороннему развитію задатковъ, чѣмъ воспитанію своей особности; также и Шлейермахеръ. Однако онъ мало-по-малу отошелъ отъ первоначально занятаго имъ крайняго пункта индивидуализма — почти отталкивающе дѣйствуютъ „Монологи“ той потачкой, которую они оказываютъ суетному самолюбованію.

Въ ученіи о нравственности (изданіе Кирхмана 1870, прежнія — Швейцера 1835 и Твестена 1841) Шлейермахеръ снова возвращаетъ значеніе почти забытому понятію блага. Три точки зрѣнія, по которымъ трактуется этика и каждая изъ которыхъ представляетъ своеобразнымъ способомъ всю нравственную область — благо, добродѣтель, долгъ, — относятся, какъ результатъ, сила и законъ движенія. Каждое соединеніе, произведенное дѣйствіемъ разума на

природу, называется благомъ; цѣлокупность такихъ единствъ—высшее благо. Такъ какъ разумъ употребляется либо при преобразованіи природы, какъ орудіе, либо при ея познаваніи, какъ знакъ, то его дѣйствія либо образующія, либо обозначающія; далѣе они либо общественны, либо собственны. Путемъ перекрещенія этихъ (неустойчивыхъ) различій идентическаго и индивидуальнаго организованія и символизированія строится разчлененіе ученія о благахъ.

	области	отношенія	блага
идентич. организ.	оборотъ	право	государство
индивид. организ.	собственность	свободное общеніе	состояніе, долгъ дружба
идентич. символ.	знаніе	вѣра	школа и университетъ
индивид. символ.	чувство	откровеніе	церковь (искусство)

Органическое соединеніе противоположности представляютъ четыре нравственныхъ общества — власть и подданные, хозяинъ и гость, учитель и ученикъ, значитъ ученые и публика, духовные и свѣтскіе; всѣ эти общества имѣютъ основой семью и національность. Добродѣтель (личное объединеніе разума и чувственности) — либо настроеніе, либо готовность и въ обоихъ случаяхъ либо познающая, либо представляющая: это даетъ главныя добродѣтели — мудрость, любовь, разсудительность, постоянство. Подѣленіе обязанностей на обязанности права, любви, призванія и совѣсти основывается на противоположности образованія общества и усвоенія; изъ нихъ каждая можетъ быть и универсальна и индивидуальна. Самыя всеобщія заповѣди долга (долгъ есть идея въ императивной формѣ) гласятъ: дѣйствуй въ каждый моментъ всею нравственной силы и стремись ко всей нравственной задачѣ, дѣйствуй согласно со всѣми добродѣтелями и для всѣхъ благъ; далѣе: исполняй всегда наиболѣе полезное для всей нравственной области дѣйствіе, которое раздвояется такимъ образомъ: дѣлай всегда то, къ чему ты чувствуешь себя увлекаемымъ изъ внутри и побуждаемымъ извнѣ. Не будемъ далѣе слѣдовать за утомительнымъ схематизмомъ этики Шлейермахера, но укажемъ въ заключеніе основную идею, которую философъ трактовалъ разобщенно: рѣзкое противоположеніе нравственнаго и естественнаго закона, выдвинутое Кантомъ, несправедливо,—нравственный законъ есть въ то же время и естественный, именно разумной воли. Нравственный законъ не есть только долженствованіе и естественный—не только бытіе и безъизъятно происходящая необходимость. Съ одной стороны этика разсматриваетъ законъ, дѣйствительно опредѣляющій человѣческую

дѣятельность; съ другой же стороны, и въ природѣ есть отступленія отъ предписаній. Ненравственность, несовершенное господство интеллектуальной воли надъ чувственными влеченіями имѣютъ въ природѣ аналогіи въ ненормальностяхъ — уродливостяхъ и болѣзняхъ, которыя показываютъ, что также и здѣсь не совершенно удается господство высшихъ (органическихъ) принциповъ надъ низшими процессами. Повсюду высшій законъ встрѣчаетъ стѣсненіе отъ несовершенно побѣжденнаго сопротивленія низшихъ силъ. Детерминизмъ Шлейермахера заставилъ его просмотрѣть при параллелизмѣ и существенное различіе обоихъ законовъ.

Въ числѣ приверженцевъ Шлейермахера считаются Форлэндеръ († 1867 въ Марбургѣ; „Этика Шлейермахера". 1851), Георге († 1874 въ Грейфсвальдѣ; „Пять чувствъ" 1846), теологъ Р. Роте († 1867; о немъ Ниппольдъ 1873) и историки философіи Брандисъ († 1867 въ Боннѣ) и Г. Риттеръ († 1869 въ Геттингенѣ). В. Дильтей (род. 1834), наслѣдникъ Лотце въ Берлинѣ, издаетъ біографію Шлейермахера (I т. 1867 — 1870). Срав. также болѣе краткое изложеніе Дильтея во „Всеобщей нѣмецкой біографіи" и „Романтическую школу" Гаймса 1870. Далѣе „Изъ жизни Шлейермахера", въ письмахъ, четыре тома 1858—1863.

ГЛАВА ТРИНАДЦАТАЯ.

Гегель.

Г. Вильгельмъ Фридрихъ Гегель родился 27-го августа 1770 г. въ Штутгартѣ, посѣщалъ гимназію своего родного города и изучалъ съ 1788 г. теологію въ Тюбингенѣ. Затѣмъ состоялъ (1793—1800) домашнимъ учителемъ въ Бернѣ и Франкфуртѣ на Майнѣ. Здѣсь то уже созрѣваетъ планъ его будущей системы. Рукописный ея очеркъ разчленяетъ философію,—соотвѣтственно античному дѣленію на логику, физику и этику,—на три части; изъ нихъ первая (основная наука, ученіе о категоріяхъ и методѣ, соединяющее въ себѣ логику и метафизику) видитъ въ абсолютномъ чистую идею, вторая — природу, третья—реальный (нравственный) духъ. Въ 1801 г. въ Іенѣ латинской диссертаціей о движеніи планетъ онъ получаетъ право

чтенія лекцій; въ диссертаціи, не зная объ открытіи Венеры, Гегель утверждаетъ, что по разумнымъ основаніямъ—(предполагая, что данный въ платоновомъ Тимеѣ рядъ чиселъ есть истинный порядокъ природы) между Марсомъ и Юпитеромъ планетъ болѣе быть неможетъ. Кромѣ того, диссертація предлагаетъ выводъ кеплеровскихъ законовъ. Еще до этого появилось его разсужденіе: „Различіе между системами Фихте и Шеллинга“. Вмѣстѣ съ Шеллингомъ издаетъ Гегель въ 1802—1803 г. „Kritisches Journal der Philosophie“. Въ этомъ журналѣ напечатана статья „Вѣра и знаніе“, которая характеризуетъ точку зрѣнія Канта, Якоби и Фихте, какъ точку зрѣнія рефлексіи; для рефлексіи конечное и безконечное, бытіе и мышленіе образуютъ противоположность, между тѣмъ какъ истинное умозрѣніе познаетъ ихъ въ ихъ идентитетѣ. Когда французы вошли въ Іену, Гегель сдалъ на почту конецъ рукописи своей феноменологіи, вышедшей въ 1807 г. Въ 1805 г. онъ получилъ экстраординарную профессуру, но принужденъ былъ оставить ее по денежнымъ соображеніямъ; далѣе Гегель состоялъ одинъ годъ редакторомъ газеты въ Бамбергѣ и переселился въ 1808 г. въ Нюренбергъ ректоромъ гимназіи, гдѣ долженъ былъ преподавать философію въ высшихъ классахъ. Читанныя имъ здѣсь лекціи напечатаны въ восемнадцатомъ томѣ сочиненій, въ качествѣ пропедевтики. Съ нюренбергскимъ періодомъ совпадаетъ его женитьба и изданіе логики (первый томъ въ 1812, второй — въ 1816 г.). Въ 1816 году онъ былъ приглашенъ профессоромъ философіи въ Гейдельбергъ (гдѣ вышла энциклопедія, 1817 г.) и два года спустя—въ Берлинъ. Основныя начала философіи права, 1821 г., есть единственное большое сочиненіе, написанное имъ здѣсь, нѣсколько рецензій было помѣщено въ основанномъ въ 1827 г. органѣ его школы „Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik“; вообще же онъ посвящалъ всѣ свои силы лекціямъ. 14 ноября 1831 г. онъ сдѣлался жертвою холеры. Полное изданіе его сочиненій въ восемнадцати томахъ (1832 — 1845 г.г.) содержитъ въ 2—8 т.т. четыре, выпущенныя самимъ Гегелемъ, большія сочиненія, въ томахъ 1, 16 и 17—мелкія произведенія, въ 9—15 томахъ его лекцій, редактированныя Гансомъ, Гото, Маргейнеке и Мишле. Карлъ Розенкранцъ написалъ біографію Гегеля (1844 г.) и защитилъ философа (Apologie Hegels 1858 г.) противъ Гайма (Hegel und seine Zeit, 1857 г.).

Изложенію частей системы предпосылаются нѣсколько замѣчаній вообще объ исходномъ пунктѣ Гегеля и о его научномъ методѣ.

1. Міровоззрѣніе и методъ.

Въ Гегелѣ снова съ полной силой оживаетъ интеллектуализмъ, лежавшій съ самаго начала въ крови нѣмецкой философіи и морализмомъ Канта ограниченный только на нѣкоторое время. Первенство практическаго разума отставляется и теорія прославляется, какъ основаніе, зерно и цѣль не только человѣческаго, но и всякаго существованія.

Лейбницъ и Гегель являются классическими представителями интеллектуалистическаго міровоззрѣнія. У перваго преобладаетъ субъективно-психологическая, у втораго — объективно-космическая точка зрѣнія: Лейбницъ отъ природы представленія души заключаетъ къ аналогической природѣ міра; Гегель —изъ всеобщей задачи всего дѣйствительнаго—быть проявленіемъ разума—выводитъ для индивидуальнаго духа спеціальную задачу реализировать опредѣленный рядъ ступеней мышленія. Истинная дѣйствительность есть разумъ, всякое бытіе есть воплощеніе разумной мысли, всякое событіе — движеніе понятія, міръ — развитіе мышленія. Абсолютное или логическая идея, существуетъ прежде всего, какъ система до-міровыхъ понятій, затѣмъ нисходитъ до безсознательной сферы природы, далѣе пробуждается въ человѣкѣ къ самосознанію, реализируетъ свое содержаніе въ общественныхъ установленіяхъ, наконецъ, возвращается въ себя, завершившись и обогатившись въ искусствѣ, религіи и наукѣ; такимъ образомъ оно достигаетъ болѣе высокой абсолютности, чѣмъ та, на которой оно стояло въ началѣ. Философія есть высочайшій продуктъ и цѣль мірового процесса. Воля, интуиція, представленіе и чувство суть низшія формы мышленія; подобно этому и нравственность, искусство и религія суть лишь преддверія философіи, только ей одной удастся достичь того, къ чему онѣ тщетно стремились—представить понятіе адэкватно, въ формѣ понятія.

„Всякое бытіе есть реализированная мысль, всякое установленіе развитіе мышленія“, — развивая заключающіяся въ этомъ интеллектуальномъ тезисѣ составныя части или выводы, получимъ слѣдующія опредѣленія. 1) Предметъ философіи суть идеи вещей. Она исходитъ изъ того, чтобы обосновать понятіе, цѣль и значеніе явленій и показать ихъ мѣсто въ мірѣ и системѣ науки. Главный интересъ направляется на то, — какое мѣсто на лѣстницѣ цѣнностей должно принадлежать вещи соотвѣтственно ея смыслу и опредѣленію, пріемъ—телеологическій, оцѣнивающій и эстетическій. Вмѣсто при-

чиннаго пониманія, мы получаемъ идеальное объясненіе явленій. (Такъ удачно намѣчаетъ Лотце сущность нѣмецкаго идеализма). 2) Все дѣйствительное равняется проявленію разума, всякая вещь—ступень, модификація мышленія, — слѣдовательно мышленіе и бытіе тождественны. 3) Міръ—установленіе мышленія; философія должна представить процессъ этого установленія, слѣдовательно она ученіе о развитіи. Всякая вещь реализируетъ какую нибудь идею, а потому все дѣйствительное разумно; и если міровой процессъ достигаетъ своей высшей ступени въ философіи, а эта послѣдняя завершается въ системѣ абсолютнаго идеализма, то все разумное дѣйствительно. Разумъ или идея—не только требованіе, не только желанный идеалъ, но міровая сила, которая достигаетъ своей реализаціи. „Что разумно, то дѣйствительно, и что̀ дѣйствительно, то разумно“ (предисловіе, къ „Ученію о правѣ“). Резюмируя: философія Гегеля—идеализмъ, система идентитета и оптимистическая теорія развитія. Чѣмъ же отличается Гегель отъ другихъ идеалистовъ, философовъ идентитета и учившихъ развитію, въ особенности отъ своего предшественника—Шеллинга?

У Шеллинга природа является субъектомъ, а искусство — конечнымъ пунктомъ развитія; его идеализмъ—физическаго и эстетическаго характера, подобно тому, какъ идеализмъ Фихте—этическій. Наоборотъ у Гегеля субъектомъ и цѣлью развитія является понятіе; его философія, говоря словами Гайма,—„логизированіе“ міра, логическій идеализмъ.

Всякая система, познающая природу и духъ равными по сущности и по способамъ проявленія, возвышающая надъ обоими абсолютъ, есть система идентитета, но Шеллингъ трактуетъ реальное и идеальное, какъ равноправныя, Гегель же возобновляетъ фихтевское подчиненіе природы духу, не раздѣляя, однако, фихтевскаго презрѣнія къ первой. Природа не координирована духомъ и не является только средствомъ для него, — она переходная ступень развитія абсолютнаго, именно идея въ своемъ инобытіи. Духъ самъ становится природой, чтобы стать дѣйствительнымъ, сознательнымъ духомъ. Духъ существовалъ уже до природы, хоть и не „для себя“, но „въ себѣ“; онъ былъ идея, или разумъ. Идеальное не есть только утро, слѣдующее за ночью реальнаго, но и вечеръ, ей предшествующій. Абсолютное (понятіе) развивается изъ „бытія въ себѣ“, черезъ „внѣ-бытіе“ или “инобытіе“ къ бытію „для себя“; оно существуетъ сначала, какъ разумъ, далѣе какъ природа, наконецъ, какъ живой духъ. Такимъ образомъ, гегелевская философія идентитета

отличается отъ шеллинговской въ двухъ направленіяхъ: она подчиняетъ природу духу и признаетъ начальное абсолютное не безразличіемъ реальнаго и идеальнаго, но идеальнымъ; царствомъ вѣчныхъ идей.

Этимъ оправдывается утвержденіе, что Гегель представилъ синтезъ системъ Фихте и Шеллинга. Это утвержденіе имѣетъ значеніе и вообще для характера философа, онъ держится середины между далекой отъ міра, оцѣпенѣлой абстрактностью фихтевскаго мышленія и художественной, фантастической интуиціей Шеллинга; съ первымъ онъ раздѣляетъ логическую строгость и преимущественный интересъ къ философіи духа, со вторымъ же — широкій кругозоръ и взглядъ на цѣнность и богатство индивидуума.

Подъ третьимъ пунктомъ система Гегеля была характеризована, какъ философія развитія. Въ этомъ отношеніи отличіе Гегеля отъ Фихте и Шеллинга заключается въ слѣдующемъ: Фихте нашелъ, а Шеллингъ при случаѣ употреблялъ принципъ развитія, этотъ троичный ритмъ тезы, антитезы и синтеза, Гегель же проводитъ его съ послѣдовательностью до упрямства. Такимъ образомъ мы подошли къ діалектическому методу Гегеля. Для него этотъ методъ—истинный пріемъ умозрѣнія, и получился онъ изъ сравненія двухъ философій, которыя господствовали въ началѣ Гегелевской дѣятельности: съ одной стороны, философіи просвѣщенія, достигающей своей высоты у Канта, и системы идентитета шеллинговской школы—съ другой; ни одна изъ нихъ вполнѣ не удовлетворяла Гегеля.

Въ сущности онъ чувствуетъ себя согласнымъ съ Шеллингомъ: философія должна быть метафизикой, наукой объ абсолютномъ и объ его имманентности въ мірѣ, ученіемъ объ идентичности противоположностей, о вещахъ въ себѣ, а не только объ ихъ явленіяхъ. Форма-же, данная философіи Шеллингомъ, кажется Гегелю не научной, не систематичной; Шеллингъ основываетъ философское познаніе на геніальномъ интуиціи, а знаніе изъ созерцанія невозможно. Съ другой стороны, ему импонируетъ строгость изслѣдованія философіи просвѣщенія; онъ соглашается съ ней, что философія должна быть знаніемъ изъ понятій, но не изъ абстрактныхъ понятій. Кантъ, вмѣстѣ съ просвѣщеніемъ, стоитъ на почвѣ рефлексіи; для рефлексіи же неразрѣшима противоположность бытія и мышленія, конечнаго и безконечнаго, слѣдовательно, абсолютное остается для нея трансцендентнымъ и истинная сущность вещей—непознаваемой. Гегель стремится соеди-

нить преимущества той и другой философіи: глубину содержанія ученія объ идентитетѣ и научную форму просвѣщенія.

Созерцаніе, посредствомъ котораго оперируетъ Шеллингъ, есть непосредственное знаніе, направляющееся на конкретное и особенное. Понятіе рефлективной философіи — посредствующее знаніе, движущееся въ отвлеченномъ и всеобщемъ. Нельзя ли устранить эту (ненаучную) непосредственность у первой философіи и эту (несозерцательную и безсодержательную) отвлеченность у второй; нельзя-ли соединить конкретное съ посредственнымъ или идейнымъ, и, такимъ образомъ, реализировать кантовскій идеалъ интуитивнаго разсудка? Конкретнымъ понятіемъ было-бы понятіе, ищущее всеобщаго не внѣ особеннаго, но въ немъ самомъ; знающее безконечное не по ту сторону конечнаго, абсолютное—не въ недостижимой дали выше міра, сущность—не скрытою за явленіемъ, но представленными въ самомъ понятіи. Рефлективная философія въ абстрактной безжизненности своихъ понятій смотрѣла на противоположности, какъ на неустранимыя, а Шеллингъ—какъ на непосредственно идентичныя; первая отрицала идентичность противоположностей, а второй утверждалъ, что оно дано, какъ первоначальное (въ интуитивно постигаемомъ абсолютномъ безразличіи); наоборотъ конкретное понятіе посредничаетъ между противоположностями при переходѣ ихъ къ идентитету и познаетъ послѣдній, какъ результатъ процесса. Сначала—непосредственное единство, потомъ — выхожденіе другъ изъ друга и, наконецъ, — примиреніе противоположностей,—таковъ всеобщій законъ всякаго развитія.

Противорѣчіе между рефлективной и созерцательной философіей, касается: 1) органа мышленія; 2) его объекта; 3) сущности и логическаго достоинства противорѣчія; это противорѣчіе Гегель старается устранить спекуляціей, одновременно и идейной и конкретной.

Органъ истинной философіи не абстрактно размышляющій разсудокъ; онъ видитъ себя замкнутымъ въ границы явленія; это и не мистическое созерцаніе, желающее быстрымъ скачкомъ достичь вершины познанія абсолютнаго; этотъ органъ — разумъ, какъ способность къ конкретному понятію. Конкретно понятіе въ томъ случаѣ, если оно не отклоняется упрямо отъ своей противоположности, но соединяется съ ней, движется отъ тезы къ антитезѣ и вмѣстѣ съ ней къ синтезу. Разумъ не фиксируетъ и не отрицаетъ противоположностей, онъ заставляетъ ихъ отождествляться. Единство противоположностей не невозможно; оно и не существуетъ изъ начала, но является пріобрѣтеніемъ развитія.

Предметомъ философіи является не міръ явленій или относительное, но абсолютное; это послѣднее однако, не какъ покоющаяся субстанція, но какъ субъектъ живой, распадающійся на различія и чрезъ нихъ возвращающійся къ идентитету, и развивающійся чрезъ противоположности. Абсолютное есть процессъ, все дѣйствительное—представленіе этого процесса. Наука, желающая соотвѣтствовать дѣйствительности, должна быть также процессомъ. Философія равняется движенію идей (діалектика), системѣ понятій, каждое изъ которыхъ переходитъ въ слѣдующее, вызываетъ его изъ себя точно также, какъ и само произошло изъ предыдущаго.

Все дѣйствительное—развитіе; побудительная сила этого развитія (какъ міра, такъ и науки)—противорѣчіе. Безъ него не было бы ни движенія, ни жизни. Поэтому все дѣйствительное полно противорѣчій; несмотря на это, оно разумно. Противорѣчіе не безусловно алогично, но оно является побужденіемъ къ дальнѣйшему мышленію. Его надо не уничтожать, но „снимать", т. е. отрицать и сохранять. А это происходитъ такимъ образомъ: противорѣчащія другъ другу понятія мыслятся вмѣстѣ въ третьемъ—высшемъ и болѣе широкомъ, болѣе богатомъ и такимъ образомъ составляютъ теперь моменты послѣдняго. Какъ „снятые" моменты, они болѣе не противорѣчатъ другъ другу, ихъ противоположность, или противорѣчіе, теперь преодолѣно. Но это еще неокончательный синтезъ. Дѣло начинается снова; является другая противоположность, ее, въ свою очередь, нужно преодолѣть и т. д. Каждое отдѣльное понятіе односторонне, недостаточно и представляетъ собой только часть истины; его нужно дополнить противоположностью, и оно въ соединеніи съ этимъ дополненіемъ образуетъ высшее понятіе, болѣе приближающееся къ истинѣ, но точно также еще недостигающее ея. Даже абсолютная идея, послѣднее и самое богатое понятіе, сама по себѣ не есть еще полная истина; къ результату принадлежитъ и все то развитіе, путемъ котораго оно получилось. Только благодаря такой діалектикѣ понятій, философія совершенно соотвѣтствуетъ живой дѣйствительности, которую она должна понять, умозрительный успѣхъ идеи не есть произвольная игра понятіями мыслящаго субъекта, но адэкватное выраженіе движенія самой вещи. Міръ и его основа—развитіе, поэтому его можно познать только чрезъ развитіе понятія. Законъ, опредѣляющій развитіе понятія, какъ въ общихъ чертахъ, такъ и въ деталяхъ, есть движеніе отъ положенія къ противоположенію и отъ него къ соединенію. Самый

широкій примѣръ этой тріады — идея, природа и духъ — даетъ дѣленіе системы, другой широкій примѣръ — субъективный, объективный, абсолютный духъ — опредѣляетъ подраздѣленіе третьей части.

2. Система.

Въ качествѣ введенія къ системѣ, Гегель предпослалъ Феноменологію; въ ней онъ, чтобы не начинать, подобно шеллингіанцамъ, „какъ изъ пушки" — прямо абсолютнымъ знаніемъ), посредствомъ превосходнаго соединенія психологической и историко-философской точекъ зрѣнія, описываетъ генезисъ философскаго познанія. Онъ проводитъ чрезъ шесть ступеней и всеобщій міровой духъ и индивидуальное сознаніе; послѣднее въ сокращенномъ видѣ повторяетъ стадіи развитія человѣчества. Изъ этихъ ступеней три первыя (сознаніе, самосознаніе, разумъ) соотвѣтствуютъ ходу ступеней въ средней части ученія о субъективномъ духѣ, которое тоже озаглавлено „Феноменологія"; дальнѣйшія ступени (нравственный духъ, религія и абсолютное знаніе) представляютъ собой сокращенное изложеніе того, что развиваетъ болѣе подробно ученіе объ объективномъ и абсолютномъ духѣ.

1) *Логика* разсматриваетъ идею объ отвлеченномъ элементѣ мышленія, только такъ, какъ она мыслится, но интуитивно еще не созерцается, т. е. она не мыслитъ самое себя. Ея содержаніе — истина, существующая безъ всякой оболочки въ себѣ и для себя (an und für sich), или — Богъ въ своей вѣчной сущности до созданія міра. Умозрительная логика, въ тоже время есть онтологія или метафизика, она разсматриваетъ категоріи иначе, чѣмъ обыкновенная или формальная логика, отдѣляющая форму отъ содержанія; первая разсматриваетъ категоріи, какъ реальныя отношенія, другими словами формы мышленія, какъ формы дѣйствительности; разъ вещь и мысль одно и тоже, то и ученіе о мысли и ученіе о бытіи соединяются въ одно ученіе. Главныя части этой логики озаглавлены: бытіе, сущность понятіе. Первая часть занимается: качествомъ, количествомъ и мѣрою или качественнымъ количествомъ. Вторая разсматриваетъ: сущность, какъ таковую, явленіе и (являющуюся сущность или) дѣйствительность; при этомъ послѣдняя разсматривается въ моментахъ субстанціальности, причинности и взаимодѣйствія. Третья часть распадается на отдѣлы: субъективности (понятіе, сужденіе, умозаключеніе), 2) объективности (механизмъ, химизмъ, телеологія) и идеи (жизнь, познаніе и абсолютная идея).

Для пробы того, какъ Гегель заставляетъ понятіе переходить въ его противоположность и вмѣстѣ съ тѣмъ соединяться въ синтезѣ, достаточно привести знаменитое начало логики. Какъ прежде всего должно мыслиться абсолютное, какъ прежде всего оно должно быть опредѣлено? Очевидно, какъ, по меньшей мѣрѣ, не нуждающееся (ровно) ни въ какихъ предварительныхъ предпосылкахъ самое общее понятіе, которое останется, если отвлечься отъ всякаго опредѣленнаго содержанія мысли, и отъ котораго уже нельзя болѣе отвлечься,—самое неопредѣленное и непосредственное понятіе — есть чистое бытіе. Какъ лишенное всякаго качества и содержанія, оно равно не бытію. Когда мы мыслили чистое бытіе, мы, вмѣсто него, мыслили скорѣе небытіе. Но и послѣднее также не можетъ удержаться, а переходитъ снова къ бытію, потому что, когда оно мыслится, оно всетаки существуетъ, какъ мыслимое. Чистое бытое и чистое небытіе индентичны, хотя при этомъ мы думаемъ различное: оба суть абсолютныя неопредѣленности. Переходъ бытія въ небытіе и небытія въ бытіе есть установленіе. Установленіе есть единство и, потому, истина ихъ обоихъ. Если мальчикъ „становится" юношей, то онъ юноша и въ тоже время еще не юноша. Бытіе и небытіе такъ сразу и соединены и сняты въ установленіи, что они уже не противорѣчатъ болѣе другъ другу. Подобнымъ же образомъ показывается далѣе, что въ мѣрѣ соединены и зависимы другъ отъ друга качество и количество (популярное объясненіе: постоянно уменьшающаяся теплота становится холодомъ, разстоянія нельзя мѣрить четвериками); что сущность и явленія неотдѣлимы другъ отъ друга, поскольку второе есть всегда явленіе сущности, и поскольку первая только потому и сущность, что она раскрывается въ явленіи и т. д.

Значеніе гегелевской логики состоитъ не столько въ остроумныхъ и цѣнныхъ отдѣльныхъ объясненіяхъ, сколько въ основной мысли; категоріи составляютъ не безпорядочное скопленіе, но больше органически связанное цѣлое, въ которомъ каждый членъ занимаетъ свое опредѣленное мѣсто и стоитъ въ убывающихъ по извѣстнымъ степенямъ отношеніяхъ родства и подчиненности съ каждымъ другимъ членомъ. Уже одна попытка начертить весь циклъ чистыхъ понятій была громаднымъ трудомъ, который несмотря на недостаточное выполненіе, будетъ возбуждать постоянное удивленіе потомства. Кто

снова примется за нее, тотъ можетъ извлечь кое что поучительное изъ неудачнаго опыта Гегеля. Прежде всего, зависимость между понятіями слишкомъ разнообразна и сложна, чтобы къ нимъ съ полнымъ правомъ можно было примѣнить монотонные переходы его діалектическаго метода (которые Халибей остроумно отмѣтилъ, какъ „болѣзнь сочлененій“). Затѣмъ не слѣдовало-бы пренебрегать производительной силой мышленія, напротивъ, ей-то именно, какъ подвижности самихъ категоріи, и надо было передать дѣло перевода категорій изъ одной въ другую.

2. *Натурфилософія* показываетъ идею въ ея „инобытіи“. Изъ логическаго царства тѣней, въ которомъ пребываютъ души всей дѣйствительности, мы переходимъ въ сферу внѣшняго, чувственнаго существованія, въ которомъ матеріализуются понятія. Почему идея отчуждается сама отъ себя? Чтобы стать дѣйствительною. Но природная дѣйствительность несовершенна, не соотвѣтствуетъ идеѣ и есть только предварительное условіе для болѣе лучшей дѣйствительности, духовной, къ ней идея устремляется уже искони: разумъ становится природой, чтобы стать духомъ, идея выходитъ сама изъ себя, чтобы, обогатившись, возвратиться къ себѣ. Только тотъ хорошо знаетъ свою родину, кто былъ заграницей.

Отношеніе вещей природы другъ къ другу и ихъ взаимное дѣйствіе имѣетъ внѣшній характеръ. Онѣ повинуются механической необходимости и моментъ чужихъ вліяній задерживаетъ и нарушаетъ ихъ развитіе, такъ что, хотя въ природѣ вездѣ замѣтенъ разумъ, но не только разумъ: много нелогическаго, нецѣлесообразнаго, неправильнаго, мучительнаго и болѣзненнаго указываетъ на то, что сущность состоитъ во внѣшности. Но неадэкватность осуществленія идеи уничтожается мало-по-малу въ развитіи, которое проходитъ опредѣленныя ступени, пока не подготовится рожденіе духа въ ступени „жизни“.

Такъ какъ Гегель въ своей философіи природы (которая распадается на три части; механику, физику, органику) довольно тѣсно примыкаетъ къ Шеллингу и, кромѣ того, не проявляетъ въ ней своей мощи, то нѣтъ основанія останавливаться на ней. Также и въ слѣдующемъ отдѣлѣ можно ограничиться только изложеніемъ его подраздѣленій, ибо образцы этого отдѣла — конструктивная психологія Фихте и Шеллинга, уже были подробно разсмотрѣны нами.

3. *Ученіе о субъективномъ духѣ* обозначаетъ сущность и опредѣленіе духа, какъ свободы (какъ бытіе при себѣ, или въ себѣ) и показываетъ, какъ онъ въ постоянно увеличивающейся независимости

отъ природы осуществляетъ этотъ, принадлежащій ему, задатокъ. Предметъ антропологіи составляетъ духъ, какъ естественная сущность, или какъ (естественная, чувствующая и дѣйствительная) „душа“ тѣла; здѣсь излагаются различія расъ, народовъ, половъ, возрастовъ, сна и бодрствованія, естественныхъ способностей и темперамента рядомъ съ талантомъ и душевными болѣзнями, вообще — все то, что относится къ духу, поскольку онъ соединенъ съ тѣломъ. Феноменологія есть наука о *я*, т. е. о духѣ, посколку онъ противополагаетъ себя природѣ, какъ *не я*, и проходитъ ступени (простого) сознанія, самосознанія и (ихъ синтеза) разума. Психологія (лучше, пневматологія) разсматриваетъ „духъ“, примиряющійся съ объективностью; она производитъ это въ слѣдующихъ подраздѣленіяхъ: теоретическій духъ, интеллектъ, какъ интуиція (ощущеніе, вниманіе, интуиція), какъ представленіе (воспоминаніе, фантазія, память) и (какъ понимающее, судящее, умозаключающее) мышленіе; практическій умъ, какъ чувство, влеченіе (страсть и произволъ) и счастье; наконецъ, единство познающаго и желающаго духа: свободный духъ, или разумная воля, которая осуществляетъ себя въ правѣ, нравственности и исторіи.

4) *Ученіе объ объективномъ духѣ* обнимаетъ этику, философію права, государства и исторіи; оно—самый блестящій трудъ Гегеля и расчленяется такимъ образомъ: I) право (собственность, договоръ, наказаніе), II) моральность умыселъ, намѣреніе и личное благо, добро и зло), III) нравственность a) семейство, b) гражданское общество, c) государство (внутреннее и внѣшнее государственное право и всемірная исторія). Въ правѣ воля или свобода достигаетъ внѣшней, въ моральности — внутренней, въ нравственности — объективной и субъективной, слѣдовательно — полной дѣйствительности.

Право является какъ бы второй, высшей природой (потому что оно есть допущенная и признанная духомъ необходимость); оно первоначально есть сумма запрещеній; гдѣ оно кажется повелѣвающимъ, тамъ отрицаніе приняло только положительное выраженіе. Частное право заключаетъ въ себѣ дозволеніе быть личностью и повелѣніе признавать и другихъ такими же. Собственность есть внѣшняя сфера, которую даетъ себѣ воля: безъ собственности нѣтъ личности. Наказаніемъ (возмездіемъ) право возстановляется изъ не права, и послѣднее выставляется, какъ ничтожное. Наказаніе поступаетъ съ преступни-

комъ по тому же принципу, по которому дѣйствовалъ онъ самъ: что насиліе позволительно.

На ступени моральности добро существуетъ только въ формѣ задачи, которая не можетъ быть никогда исполнена въ совершенствѣ: оно здѣсь существуетъ, какъ простое „должно". Но между повелѣніемъ долга и отдѣльной волей, между намѣреніемъ и исполненіемъ остается неустранимое противорѣчіе. Судьею относительно добра и зла здѣсь является совѣсть, которая не застрахована отъ ошибокъ. Субъективному убѣжденію можетъ показаться добромъ и долгомъ что либо такое, что съ объективной точки зрѣнія есть зло. (По Фихте это невозможно).

Вслѣдствіе такого непримиримаго на этой ступени противорѣчія между долгомъ и волею, Гегель не можетъ видѣть наивысшей точки въ морали, въ этой сферѣ субъективнаго настроенія. Онъ думаетъ, что ему извѣстно нѣчто болѣе высокое, нѣчто такое, въ чемъ законность и моральность становятся однимъ и тѣмъ же. Это нравственность; свое названіе эта область получаетъ отъ слова нравы; подъ ними подразумѣваются господствующія въ обществѣ привычки, которыя отдѣльная личность чувствуетъ не какъ внѣшнее повелѣніе, но какъ свою собственную сущность. Добро является здѣсь духомъ семействъ и народа, тѣмъ духомъ, который проникаетъ индивидуумовъ, какъ ихъ субстанція. Бракъ не есть ни исключительно правовое, ни исключительно сердечное отношеніе, но „нравственный" институтъ. Въ семействѣ господствуетъ любовь, наоборотъ каждый членъ „гражданскаго общества" стремится къ удовлетворенію своихъ частныхъ потребностей; однако, онъ, работая для себя, служитъ благу цѣлаго. На раздѣленіи труда, основывающемся на различіи потребностей, покоится различіе сословій (производительное, ремесленное и мыслящее сословіе). Честь сословія и корпораціи принадлежитъ, по мнѣнію Гегеля, къ существеннѣйшимъ опорамъ общей нравственности. Удивительнымъ образомъ въ эту же область онъ вводитъ также и судъ, и полицію.

Государство, единство семейства и гражданскаго общества, есть законченное осуществленіе свободы. Его органы суть государственныя власти (которыя должны быть раздѣлены, но не самостоятельны): законодательная власть, устанавливаетъ всеобщее, административная — подводитъ подъ него особенное; королевская — соединяетъ обѣ въ личномъ единствѣ. Въ волѣ короля государство становится субъектомъ. Совершенная форма государство есть

конституціонная наслѣдственная монархія; ея установленіе и есть цѣль исторіи, которую Гегель, подобно Канту, разсматриваетъ преимущественно съ политической точки зрѣнія.

Исторія есть установленіе разумнаго государства: движущая сила этого развитія есть міровой духъ; его орудія — народный духъ и великіе люди. Отдѣльный народъ есть выраженіе только одного опредѣленнаго момента всеобщаго духа; какъ скоро онъ исполнилъ свое порученіе, онъ становится безправнымъ и уступаетъ господство другому, который теперь одинъ только обладаетъ правоспособностью: всемірная исторія есть всемірный судъ, который производится надъ народами. Также и историческіе люди суть только органы чего то высшаго, чьи цѣли они исполняютъ, хотя имъ кажется, будто-бы они дѣйствуютъ въ собственныхъ интересахъ: отъ нихъ скрыты ихъ собственныя дѣйствія, ихъ цѣль и объектъ. Можно было-бы назвать хитростью разума, что онъ заставляетъ дѣйствовать для себя.

Исторія есть прогрессъ въ сознаніи свободы. Сперва только одинъ познаетъ себя свободнымъ, потомъ — нѣкоторые, наконецъ — всѣ. Это образуетъ три періода или, вѣрнѣе, четыре царства, въ которыхъ проходитъ жизнь человѣчества: это — восточной деспотизмъ, греческая (демократическая) и римская (аристократическая) республика и германская монархія. Исторія, какъ и солнце, идетъ съ востока на западъ. Китай и Индія не вышли за преддверіе государства, китайское государство есть семейство, индійское — общество сословій, застывшихъ въ кастахъ. Только персидская деспотія впервые составляетъ настоящее государство, и именно, завоевательное, военное государство. Въ юношескомъ и зрѣломъ возрастѣ человѣчества на мѣсто единоличнаго господства вступаетъ народное верховенство; но еще не всѣ имѣютъ сознаніе свободы, рабы не принимаютъ участія въ господствѣ. Принципъ греческаго міра есть индивидуальность; отсюда — множество мелкихъ государствъ, между которыми Спарта принимаетъ римскій характеръ. Римская республика характеризуетъ себя съ внутренней стороны борьбою патриціевъ и плебеевъ, съ внѣшней — политикой покоренія міра. Изъ рѣзкаго отношенія между всеобщимъ и единичнымъ, которыя стоятъ другъ противъ друга, какъ абстрактное государство и абстрактная личность, развивается злосчастное императорское время. Вмѣстѣ съ римскимъ государствомъ и іудействомъ, даны были условія для появленія христіанства. Оно приноситъ съ собой идею гумманности: каждый

человѣкъ свободенъ, какъ человѣкъ, какъ разумное существо. Сначала освобожденіе было религіознымъ; благодаря германцамъ, оно сдѣлалось и политическимъ. Дальнѣйшее подраздѣленіе исторіи съ трудомъ поддается изложенію. Заглавія — таковы: элементы германскаго духа (переселеніе народовъ; магометанство, франкское королевство Карла Великаго), средніе вѣка (феодализмъ и іерархія; крестовые походы, переходъ отъ феодальнаго государства къ монархіи или значеніе городовъ), новое время (реформація; ея вліяніе на преобразованіе государствъ; просвѣщеніе и революція).

Философія исторіи *)—самый большой и самый прочный трудъ Гегеля. Его взглядъ на государство, какъ абсолютную, конечную цѣль, какъ на полное осуществленіе добра, носитъ на себѣ печать античнаго идеала, который не въ состояніи уже пустить ростки въ новомъ человѣчествѣ. Но его грандіозная попытка „понять“ исторію, раскрыть законы историческаго развитія и взаимодѣйствія между различными областями національной жизни, останется для всѣхъ временъ образцовой. Руководящія идеи его философіи исторіи такъ скоро проникли въ общее научное сознаніе, что современному изслѣдователю стали уже непонятными историческіе взгляды временъ просвѣщенія.

5) *Абсолютный духъ* есть единство субъективнаго и объективнаго духа. Какъ таковой, онъ становится совершенно свободнымъ (отъ всякихъ противорѣчій) и примиряется съ самимъ собой. Здѣсь уничтожается раздѣленіе между субъектомъ и объектомъ, представленіемъ и предметомъ, мышленіемъ и бытіемъ, безконечнымъ и конечнымъ; безконечное познается, какъ сущность конечнаго. Знаніе о примиреніи верховныхъ основныхъ положеній или о безконечномъ въ конечномъ представляется въ трехъ формахъ: въ формѣ созерцанія (искусствъ), чувства и представленія (религія) и мышленія (философія).

а) Эстетика. Прекрасное — абсолютное (безконечное въ конечномъ) въ чувственномъ существованіи, идея въ ограниченномъ явленіи. Можетъ быть различное отношеніе этихъ моментовъ, можетъ преобладать внѣшняя форма или внутреннее содержаніе или они могутъ быть въ равновѣсіи; смотря по этому мы и имѣемъ: символическую форму искусства, съ преобладаніемъ явленія, или классическую, въ которой идея и созерцаніе или духовное содержаніе и чувственная форма совершенно покрываются и проницаются другъ другомъ, первое безъ остатка входитъ во вторую, или наконецъ романтическую форму—здѣсь явленіе отступаетъ на задній планъ и получаетъ преобладаніе идея, внутреннее настроеніе. Классическое искусство, съ совершеннымъ соотвѣтствіемъ формы и содержанія, — прекраснѣйшее, романтическое же, тѣмъ не менѣе, высочайшее, значительнѣйшее.

*) Хорошо подобранный сборникъ афоризмовъ по философіи исторіи предлагаетъ M. Schasler подъ заглавіемъ: «Hegel. Populäre Gedanken aus seinen Werken» 2. Aufl. 1873.

Символичнымъ было восточное искусство со включеніемъ египетскаго и еврейскаго, классично—греческое и романтично—христіанское; оно вводитъ въ искусство совершенно новыя ощущенія рыцарскаго и религіознаго характера—любовь, вѣрность и честь, скорбь и раскаяніе; это искусство умѣетъ путемъ заботливой трактовки облагородить даже мелкое и случайное. Возвышенное относится къ символикѣ, римская сатира—разрѣшеніе классическаго, юморъ—христіанскаго идеала.

Архитектура—искусство преимущественно символическое; скульптура даетъ чистѣйшее выраженіе классическаго идеала; живопись, музыка и поэзія носятъ христіанскій характеръ. Этимъ однако не исключается повтореніе этихъ трехъ ступеней внутри каждаго искусства: въ архитектурѣ напримѣръ мы имѣемъ монументальное строительное искусство (обелискъ), служебное (домъ и храмъ) и готическое (соборъ). Пластика достигла своего высочайшаго пункта у грековъ, романтическія же искусства — у христіанскихъ народовъ. Поэзія — современнѣйшее и всестороннѣйшее (или тоталитетъ) изъ искусствъ; она соединяетъ въ себѣ противоположность символическаго и классическаго; въ поэзіи лирика является повтореніемъ архитектурно-музыкальнаго, эпосъ — пластически-живописнаго и драма — связью лирики и эпоса.

б) Религіозная философія. Начатое въ романтическомъ искусствѣ, особенно въ поэзіи, возвращеніе изъ внѣшней чувственности назадъ во внутреннее чувство завершается въ религіи. Въ ней народы изложили свое представленіе о міровой субстанціи; въ ней ощущается и обратно представляется единство безконечнаго и конечнаго. Религія — не только чувство набожности, но и мышленіе абсолютнаго, только не въ формѣ мышленія. Религія и философія въ существѣ одно и то же; обѣ имѣютъ своимъ объектомъ Бога или истину и различаются только по формѣ; религія заключаетъ тоже умозрительное содержаніе въ эмпирической формѣ, что и философія, послѣдняя

только представляетъ его въ адэкватной формѣ понятія. Религія — установляющееся знаніе съ постепеннымъ преодолѣніемъ несовершенства. Она является впервые, какъ опредѣленная религія, въ двухъ ступеняхъ — естественной религіи и религіи духовной индивидуальности — и наконецъ совершенно реализируетъ свое понятіе въ абсолютной религіи христіанства.

Естественная религія — на низшихъ ступеняхъ колдовство; она развивается въ трехъ формахъ — какъ религія мѣры (китайская), фантазіи (индійская или браминская) и углубленія въ себя (буддійская). Въ персидской (зороастровой) религіи свѣта, сирійской — скорби и египетской — загадки приготовляется ея обращеніе въ религію свободы. Грекъ разрѣшаетъ сфинксову загадку, понимая себя субъектомъ, человѣкомъ.

Религія духовной индивидуальности или свободной субъективности пробѣгаетъ также чрезъ три стадіи: іудейскую религію—возвышенности (единства), греческую — красоты (необходимости) и римскую — цѣлесообразности (разсудка). Іудейская религія — религія рабскаго послушанія; она въ чудѣ показываетъ могущество единаго Бога и ничтожество созданной его волей природы; римская религія въ Юпитерѣ и Фортунѣ молится только міровому владычеству римскаго народа; вопреки имъ обѣимъ свѣтлая художественная религія эллиновъ въ прекрасныхъ образахъ боговъ почитаетъ силы, которыми обладаетъ самъ человѣкъ: мудрость, храбрость и красоту.

Христіанская, откровенная религія есть религія истины, свободы, духа. Ея содержаніе — единство божественной и человѣческой природы; Богъ при познаваніи его человѣкомъ познаетъ самъ себя; знаніе о Богѣ есть знаніе Бога о самомъ себѣ. Основныя ея истины — троичность (она говоритъ, что Богъ различается и въ любви устраняетъ это различіе), Божественность (какъ прообразъ существенной одинаковости безконечнаго и конечнаго духа), грѣхопаденіе, искупительная смерть Христа (она обозначаетъ, что реализація единства Бога и человѣка предполагаетъ преодолѣніе природности и себялюбія).

в) Философія. Въ концѣ концовъ остается задача данное въ религіи абсолютное содержаніе одѣть въ адэкватный для него образъ, въ форму понятія. Абсолютный духъ достигаетъ въ философіи высочайшей ступени, своего совершеннаго самопознанія. Она есть мыслящая себя идея.

Въ этомъ пунктѣ нельзя ожидать особенныхъ объясненій: философія есть само накопляющееся движеніе. Систематическое ея изложеніе — энциклопедія, созерцаніе ея собственнаго осуществленія — исторія философіи; она, какъ философская дисциплина, имѣетъ своей цѣлью указать закономѣрность и разумность этого историческаго развитія, не только простую послѣдовательность, но и послѣдовательность системъ, а также ихъ связь съ исторіей культуры. Каждая система — произведеніе и выраженіе своего времени. Какъ самоопредѣленіе какого либо пункта образованія, она можетъ выступить не раньше, чѣмъ этотъ послѣдній достигнетъ зрѣлости и будетъ готовъ къ тому, чтобы и его преодолѣли. Только съ наступленіемъ сумерекъ начинаетъ летать сова Минервы.

ГЛАВА ЧЕТЫРНАДЦАТАЯ.

Оппозиція конструктивному идеализму.

Противъ идеалистической школы, представленной Фихте, Шеллингомъ и Гегелемъ, явилась оппозиція съ трехъ сторонъ — Фриза, Гербарта и Шопенгауера. Оппозиція перваго имѣла въ виду методъ конструктивныхъ мыслителей, второго — ихъ онтологическія опредѣленія и третьяго — сужденіе о цѣнности существованія. Фризъ и Бенеке объявляютъ невозможнымъ спекулятивное познаніе сверхчувственнаго и хотятъ основать философію на эмпирической психологіи; Гербартъ противопоставляетъ монизму (панлогизму) идеалистовъ плюрализмъ, ихъ философіи установленія — философію бытія; наконецъ Шопенгауеръ отбрасываетъ ихъ оптимизмъ, отрицая разумность міра и міроосновы. Всѣ мыслители оппозиціи общаго между собой имѣютъ только то, что они хвалятся лучшимъ пониманіемъ и болѣе соотвѣтствующимъ намѣреніямъ автора развитіемъ кантовской философіи—чѣмъ это удалось идеалистамъ. Кто не соглашается въ этомъ съ ними и признаетъ болѣе основательными притязанія оспариваемыхъ ими идеалистовъ на честь быть болѣе корректными излагателями и послѣдовательными продолжателями кантовскаго ученія, — тотъ долженъ дать представителямъ оппозиціи кличку полукантіанцевъ; эта кличка кажется тѣмъ болѣе удачной, что каждый изъ нихъ усваиваетъ изъ кантовскаго ученія только опредѣленную ограниченную часть и примѣшиваетъ къ ней чуждый элементъ. Этотъ не кантовскій элементъ происходитъ у Фриза изъ религіозной фило-

софіи Якоби, у Гербарта — изъ монадологіи Лейбница и элеатско-атомистическаго ученія древности, наконецъ у Шопенгауэра — изъ индійской религіи и (какъ у Бенеке) изъ сенсуализма англичанъ и французовъ. Параллелизмъ, существующій между главными представителями идеалистической школы и предводителями оппозиціи, можетъ быть здѣсь лишь бѣгло намѣченъ. Теорія познанія и религіи Фриза является эмпирическимъ двойникомъ фихтевскаго наукословія; Шопенгауэръ въ своемъ ученіи о волѣ и идеяхъ, въ своемъ полномъ созерцанія и фантазіи пониманіи природы и искусства, вообще въ эстетическомъ, охотно освобождающемся отъ методическихъ оковъ мышленіи обнаруживаетъ столько сродства съ Шеллингомъ, что многими его система разсматривается, какъ отростокъ натурфилософіи. Противоположность между Гербартомъ и Гегелемъ тѣмъ сильнѣе, что они оба согласны въ довѣріи къ могуществу понятій. Замѣчательный пунктъ сходства обоихъ мыслителей — то значеніе, которое получаетъ у обоихъ противорѣчіе, какъ побуждающій моментъ философскаго движенія идей. Противоположность, въ которой всталъ Шлейермахеръ къ интеллектуалистическому религіозному воззрѣнію Гегеля, побудила Гармса отвести и ему мѣсто въ рядахъ оппонентовъ. Мы начинаемъ въ хронологическомъ порядкѣ съ похода, воздвигнутаго Фризомъ подъ знаменемъ антропологизма противъ главнаго ствола кантіанской школы.

I. Психологизмъ: Фризъ и Бенеке.

Якобъ Фридрихъ Фризъ (1773 — 1843) родился и получилъ воспитаніе въ Барби, университетскій курсъ слушалъ въ Іенѣ, здѣсь же въ 1801 г. получилъ ученую степень, съ 1806—1816 г. состоялъ профессоромъ въ Гейдельбергѣ, затѣмъ до самой смерти въ Іенѣ. Главное его сочиненіе—трехтомная „Новая критика разума“ 1807 (2 изд. 1828 и слѣд.); ей предшествовало въ 1805 г. сочиненіе „Знаніе, вѣра и наказаніе“. Кромѣ того онъ написалъ справочную книгу психической антропологіи (1821, 2-е изд. 1837), учебники логики, метафизики, математической натурфилософіи, практической и религіозной философіи и философскій романъ „Юлій и Эвагоръ или красота души“.

Фризъ усваиваетъ и популяризируетъ кантовскіе результаты, отбрасывая кантовскій методъ. Съ Рейнгольдомъ и Фихте въ философію проникъ „трансцендентальный предразсудокъ“ и самъ Кантъ

осудилъ этотъ оборотъ своимъ стараніемъ доказать все. Не спекулятивнымъ, а только эмпирическимъ путемъ, внутреннимъ наблюденіемъ, можно найти, что есть апріорныя формы познанія; они — данные факты разума, которые мы сознаемъ путемъ рефлексіи или психологическаго анализа. А priori не можетъ быть ни выведено, ни демонстрировано, а только показано, какъ дѣйствительно существующее. Спорный вопросъ между Фризомъ и идеалистической школой (о чемъ говорится въ проректорской рѣчи Куно Фишера „Двѣ кантіанскія школы въ Іенѣ“ 1862) гласитъ: является ли открытіе a priori само познаніемъ апріорнымъ или апостеріорнымъ? является ли критика разума изслѣдованіемъ метафизическимъ или эмпирическимъ, именно антропологическимъ? Гербартъ рѣшаетъ вмѣстѣ съ идеалистами: „всѣ понятія, которыми мы мыслимъ нашу способность познанія, суть понятія метафизическія“. Фризъ же полагаетъ: критика разума есть психологическая эмпирика, познаніе изъ внутренняго опыта или самонаблюденія; равнымъ образомъ опытное ученіе о душѣ образуетъ вообще основу всякой философіи.

Исключая это методологическое различіе Фризъ принимаетъ почти безъ измѣненія кантовскіе выводы, — развѣ только назвать измѣненіемъ то опошленіе, которое испытываютъ эти выводы подъ его рукой. Только ученіе объ идеяхъ и познаніи разума преобразовано путемъ привнесенія и систематизаціи ученія Якоби о непосредственной очевидности вѣры. Разумъ, способность идей, т. е. недоказуемыхъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ и несомнѣнныхъ принциповъ, совершенно однороденъ съ чувственностью и разсудкомъ. Та же самая необходимость, которая гарантируетъ намъ объективную реальность интуицій и категорій, сопровождаетъ и идеи; вѣра, открывающая для насъ бытіе вещей въ себѣ, такъ же достовѣрна, какъ и знаніе явленій. Идеальное міровоззрѣніе такъ же необходимо, какъ и естественное; первымъ мы познаемъ тотъ же міръ, что и вторымъ, только по высшему порядку; оба они происходятъ изъ разума или изъ единства трансцендентальной апперцепціи; только при естественномъ воззрѣніи мы сознаемъ, а при идеальномъ не сознаемъ, что оно есть условіе опыта. Заставляетъ насъ подняться выше знанія къ вѣрѣ то обстоятельство, что пустая форма единства разума никогда не можетъ быть заполнена чувственнымъ познаніемъ. Идеи бываютъ двоякаго рода: эстетическія—интуиціи, которымъ недостаетъ соотвѣтственныхъ ясныхъ понятій; логическія — понятія, подъ которыя нельзя подставить никакихъ соотвѣтственныхъ опредѣленныхъ интуицій. Первыя получаются

путемъ комбинаціи, вторыя — путемъ отрицанія, такимъ образомъ, что въ мышленіи отвлекаются предѣлы эмпирическаго познанія, освобождаются отъ ограниченій понятія разсудка. Путемъ отрицанія всякихъ ограниченій мы получаемъ столько же идей, сколько категорій, т. е. двѣнадцать; между ними идеи отношенія—важнѣйшія. Три основныя положенія вѣры слѣдующія: вѣчность души (ея возвышенность надъ пространствомъ и временемъ, которую нужно отличать отъ безсмертія, ея постоянства во времени), свобода воли и божество. Всѣ идеи отпечатлѣваютъ нѣчто абсолютное, безусловное, совершенное и вѣчное. Дуализмъ знанія и вѣры, природы и свободы или дѣйствительности являющейся и истинной, высшей, преодолѣвается путемъ третьяго средняго способа постиженія чувства или предчувствія; оно учитъ насъ, какъ примирить обѣ дѣйствительности, связать идею и явленіе, сопоставить вѣчное и временное. Прекрасное есть идея, какъ она представляется въ явленіи, или явленіе, какъ оно обозначаетъ вѣчное. Эстетически религіозное сужденіе разсматриваетъ конечное, какъ откровеніе и символъ безконечнаго. Коротко: „мы знаемъ о явленіяхъ, вѣримъ въ истинную сущность вещей, а предчувствіе позволяетъ намъ познавать послѣднюю въ первыхъ“.

Теоретическая философія распадается на натурфилософію и психологію; первая должна примѣнять математическіе методы, слѣдовательно объясняетъ всѣ внѣшнія явленія, въ томъ числѣ и органическія, чисто механически и должна предоставить воззрѣніе на міръ, какъ на царство цѣлей, религіозному предчувствію. Натурфилософія имѣетъ своимъ предметомъ внѣшнюю, психологія — внутреннюю природу. Самого себя я познаю, только какъ явленіе, свое тѣло внѣшнимъ, душу — внутреннимъ опытомъ. Физъ замѣчаетъ противъ *influxus physicus* и *harmonia praestabilata:* существуютъ только различные способы явленія одной и той же реальности, которая показываетъ мнѣ мою личность внутренне, какъ мою душу, и внѣшне, какъ жизненный процессъ моего тѣла. Практическая философія обнимаетъ этику, религіозную философію и эстетику. Соотвѣтственно троякому интересу нашего животнаго, чувственно разумнаго и чисто разумнаго влеченія получаются для законодательства три идеала: благополучіе, совершенство и нравственность или пріятное, полезное и благо; изъ нихъ только третьему принадлежитъ безусловная цѣнность или значеніе всеобщаго и необходимаго закона. Нравственныя заповѣди выводятся изъ вѣры въ одинаковое личное достоинство людей; высочайшей задачей нравственности выставляется облагороженіе людей.

Три основныя эстетическія настроенія суть: идиллическое и эпическое — воодушевленія, драматическое — отреченія и лирическое — благоговѣнія.

Такимъ образомъ ученіе Фриза характеризуется, какъ соединеніе ученій Канта и Якоби, причемъ первое испытываетъ ухудшеніе, второе — улучшеніе, именно приданіе большей точности. Изъ его приверженцевъ, которые еще и теперь имѣются, заслуживаютъ упоминанія ботаники Шлейденъ и Галліеръ, теологъ де Ветте, философы Калькеръ († 1870, въ Боннѣ) и Апельтъ (182—1859). Послѣдній составилъ себѣ почетную извѣстность „эпохами исторіи человѣчества“ 1845 — 1846, „Теоріей индукціей“ 1854 и „Метафизикой“ 1857; его религіозная философія вышла въ свѣтъ только послѣ его смерти 1860. Католическій теологъ Георгъ Гермесъ (1775—1831) склонялся на сторону кантіанства, родственнаго направленія Фриза.

Основанный Фризомъ психологизмъ нашелъ послѣдовательнаго развивателя въ лицѣ Фридриха Эдуарда Бенеке (1798—1854). Онъ состоялъ въ университетѣ своего родного города Берлина доцентомъ, а съ 1832 г. по смерти неблаговолившаго къ нему Гегеля экстраординарнымъ профессоромъ; только 1824—1827 онъ читалъ лекціи въ Геттингенѣ, куда долженъ былъ переселиться, послѣ того какъ ему было запрещено чтеніе лекцій въ Берлинѣ за его „основаніе физики нравовъ“ 1822. О его характерѣ см. четвертый изъ очень заслуживающихъ прочтенія „Восьми психологическихъ докладовъ“ Фортлаге. На построеніе его философіи имѣли опредѣляющее вліяніе кромѣ Канта, Якоби и Фриза еще Шлейермахеръ, Гербартъ (съ которымъ онъ познакомился въ 1821 г.) и англичане. Еще настоятельнѣе Фриза Бенеке отрицаетъ возможность спекулятивнаго познанія. Кантовское предпріятіе было направлено на уничтоженіе не основанной на опытѣ науки понятій; новой схоластикѣ Фихтевской школы съ ея напряженными попытками возобновить дедуктивное понятіе оно не могло помѣшать только благодаря фальшивому, не эмпирическому методу критики разума. Корень и основаніе всякаго познанія—опытъ, и метафизика—наука эмпирическая, она — послѣдняя въ ряду философскихъ дисциплинъ. Кто начинаетъ съ нея, вмѣсто того, чтобы ею заканчивать, начинаетъ съ крыши постройку дома. Исходный пунктъ всякаго знанія — внутренній опытъ или самонаблюденіе, психологія—поэтому—основная наука, всѣ же остальныя философскія спеціальности ничего болѣе, какъ примѣненіе ученія о душѣ. Путемъ внутренняго чувства мы воспринимаемъ наше *я*, какъ оно дѣйстви-

тельно есть, а не только какъ оно намъ кажется; единственный предметъ, бытiе котораго въ себѣ мы знаемъ непосредственно, есть наша собственная душа, въ самосознанiи бытiе и представленiе одно и то же. Такимъ образомъ Бенеке становится противъ Канта на сторону Декарта: душа для насъ извѣстнѣе внѣшняго мiра, на послѣднiй мы инстинктивнымъ заключенiемъ по аналогiи переносимъ данное непосредственно въ душѣ существованiе, такъ что при спусканiи нашего познанiя отъ подобно намъ организованныхъ людей къ неорганической матерiи постепенно ростетъ неадэкватность представленiя.

Къ психологiи относятся слѣдующiя сочиненiя Бенеке: Психологическiе очерки 1825—1827, учебникъ психологiи 1833; третье и четвертое (1877) изданiе учебника, редактированное Дресслеромъ содержитъ въ приложенiи Хронологическiй перечень всѣхъ трудовъ Бенеке. Психологiя, какъ внутренняя естественная наука, должна слѣдовать тому же методу и, выходя изъ непосредственно даннаго, пользоваться тѣми же вспомогательными средствами переработки опыта, что и внѣшнее естествовѣдѣнiе: объясненiе фактовъ законами, далѣе гипотезами и теорiями. Съ благодарностью вспоминая объ устраненiи двухъ препятствiй науки о душѣ — Локкомъ ученiя о врожденныхъ идеяхъ и Гербартомъ выставленной Локкомъ теорiи душевныхъ способностей (принимаемыя обыкновенно душевныя способности — память, разсудокъ, чувство, воля — въ дѣйствительности не простыя силы, а только абстракцiи, классовыя понятiя въ высшей степени запутанныхъ явленiй), Бенеке выискиваетъ простые элементы, изъ которыхъ слагается вся духовная жизнь. Онъ находитъ ихъ въ безчисленныхъ первоначальныхъ способностяхъ принятiя и усвоенiя внѣшнихъ возбужденiй; ими душа частью обладаетъ, частью прiобрѣтаетъ въ теченiи жизни, и онѣ составляютъ ея субстанцiю. Каждый актъ или каждый образъ души есть продуктъ двухъ зависимыхъ другъ отъ друга факторовъ: возбужденiя и воспрiимчивости. Ихъ сопоставленiе даетъ первый изъ четырехъ основныхъ процессовъ—процессъ воспрiятiя. Второй есть постоянное образованiе новыхъ первоначальныхъ способностей. Третьимъ, выравненiемъ или взаимныхъ перенесенiемъ подвижныхъ элементовъ представленiй Бенеке объясняетъ воспроизведенiе представленiя другимъ, съ нимъ ассоцiированнымъ, и расширенiе горизонта представленiй аффектами, напримѣръ, изумительное краснорѣчiе разгнѣваннаго. Каждое выходящее изъ сознанiя представленiе продолжаетъ жить, какъ безсознательный образъ, въ душѣ (нельзя сказать гдѣ, такъ какъ душа не находится въ пространствѣ), поэтому нуждается въ объясненiи не удержанiе въ памяти, а забыванiе. То, что постоянно остается отъ сдѣлавшагося несознаваемымъ представленiя и дѣлаетъ возможнымъ новое его проявленiе въ сознанiи, называется для своей прошедшей причины „слѣдомъ", для будущихъ послѣдствiй „задаткомъ". Каждый такой слѣдъ или задатокъ есть то, что лежитъ посрединѣ между воспрiятiемъ и воспоминанiемъ, сила, стремленiе, влеченiе. Четвертый изъ основныхъ процессовъ (которые могутъ быть прослѣжены до матерiальнаго, такъ какъ тѣлесное и психическое различаются только въ степеняхъ и превращаются другъ въ друга) есть связь душевныхъ образовъ, по мѣрѣ ихъ однородности, какъ они проявляются въ образованiи сужденiй, сходствъ, остротъ, общихъ картинъ, общихъ чувствъ и общихъ желанiй. Врожденное различiе людей основывается на большей или меньшей силѣ, жизненности и воспрiимчивости ихъ первоначальныхъ способностей, всѣ дальнѣйшiя различiя произошли постепенно и относятся насчетъ внѣшнихъ возбужденiй; точно также не первоначально и различiе человѣческой души отъ животной, состоящее въ духовности первой.

Изъ пяти формъ образованiя души, происходящихъ изъ различнаго отношенiя между возбужденiемъ и способностью, четыре аффективные или настраивающiе образа. Если возбужденiе незначительно, то происходитъ неудовольствiе (недовольство, требованiе), удовольствiе же бываетъ при умѣренныхъ, но не слишкомъ большихъ возбужденiяхъ. Если возбужденiе выростаетъ мало-по-малу до чрезмѣрности, то наступаетъ притупленiе или пресыщенiе, при внезапной же чрезмѣрности—боль. Отчетливое представленiе, ощущенiе наступаетъ тогда, если возбужденiе точно соотвѣтствуетъ способности; только въ этомъ случаѣ душа относится теоретически безъ примѣси прiятныхъ или непрiятныхъ чувствъ. Желанiе есть воспоминанiе объ удовольствiи, *я*—комплексъ всѣхъ когда либо бывшихъ въ душѣ представленiй, совокупность даннаго во мнѣ многообразiя. Бенеке приводитъ оригинальное и убѣдительное доказательство безсмертiя нематерiальной души, опирающееся на томъ, что вслѣдствiе постоянно увеличивающихся слѣдовъ сознанiе въ повышающейся степени обращается отъ внѣшняго къ внутреннему, пока наконецъ воспрiятiе совсѣмъ не потухаетъ. Въ смерти прекращается только связь со внѣшнимъ мiромъ, а не внутреннее бытiе души, для которой бывшее до сихъ поръ высочайшимъ становится только фундаментомъ новаго еще высшаго развитiя.

Подобно Гербарту, отъ котораго онъ зависимъ во многихъ отношеніяхъ, Бенеке обработываетъ психологію и педагогику съ большимъ успѣхомъ, чѣмъ логику, метафизику, практическую и религіозную философію. Кантовскій апріоризмъ отвергаетъ онъ въ морали. Нравственный законъ возникаетъ впервые лишь въ концѣ долгаго развитія. Первое есть непосредственно чувствуемая цѣнность вещей, которыя мы цѣнимъ соотвѣтственно повышенію или пониженію душевнаго состоянія, которое онѣ возбуждаютъ. Понятія формируются изъ чувствъ, изъ понятій — сужденія, и лишь позже, какъ высочайшій выводимый феноменъ, абстракція категорическаго императива, хотя чувство долженствованія или нравственной обязательности, сопровождающее правильную оцѣнку значенія и повелѣвающее ставить выше духовные интересы надъ чувственными и общее благо надъ собственнымъ, и выводится съ необходимостью изъ внутренней природы человѣческой души. Религія имѣетъ два источника — теоретическій, представленіе Бога и практическій — почтенія къ Богу. Къ принятію сверхчувственнаго, безусловнаго, промысла влечетъ насъ съ одной стороны требованіе объединеннаго заключенія нашего отрывочнаго міропознанія, съ другой—моральная потребность, неудовлетворенная жажда добра. Свойства, прилагаемыя нами Богу, заимствованы нами изъ опыта,—абстрактныя изъ бытія вообще, натуралистическія изъ міра, духовныя отъ человѣка. Антропоморфическіе предикаты, помощью которыхъ мы мыслимъ Божество, какъ личность, неизбѣжны при обращеніи религіозныхъ ощущеній въ представленія и безвредны по непознаваемости своего символическаго характера; именно они обосновываютъ превосходство теизма надъ политеизмомъ. Безъ нихъ религіозный объектъ былъ бы доступенъ только субъективной чувственной достовѣрности вѣры, а не научному познанію.

Объ антропологизмѣ Фейербаха рѣчь впереди. Подобно Фридриху Ибервегу (1826 — 1871, профессоръ въ Кенигсбергѣ; система логики 1857, 5-е изданіе, редактированное І. Б. Мейеромъ 1882) сильное вліяніе имѣлъ Бенеке, какъ психологъ, на Карла Фортлаге. Фортлаге родился въ Оснабрюкѣ въ 1806 г., умеръ въ 1881 г. профессоромъ въ Іенѣ. Общи съ Бенеке у него чуждый личнаго характеръ и судьба не быть оцѣненнымъ современниками въ той мѣрѣ, какъ онъ того заслуживалъ по серьезности и оригинальности его мышленія. Въ 1855 г. явилась его двухтомная „Система психологіи“, затѣмъ популярно изложенные психологическіе доклады (8 докладовъ 1869, 2-е изд. 1872; четыре доклада 1874), наконецъ

какъ третій томъ „Beiträge zur Psychologie“ 1874 *). Свой психологическій методъ, въ сужденіи о которомъ Фр. А. Ланге воздаетъ ему справедливость, онъ отмѣчаетъ, какъ наблюденіе во внутреннемъ чувствѣ. Прежде всего должно сознаніе, какъ активную форму представленія, отдѣлить отъ того, въ чемъ мы себя сознаемъ, отъ безсознательнаго въ себѣ, но способнаго стать сознательнымъ, отъ „содержанія представленій“. Затѣмъ Фортлаге пытается установить законы этихъ обоихъ факторовъ. Относительно содержанія представленія онъ строже Гербарта различаетъ соединимость однороднаго и способность къ компликаціи неоднороднаго (соединеніе подобнаго происходитъ и безъ помощи сознанія, тогда какъ связываніе не похожаго возможно только при такой помощи) и прибавляетъ къ этимъ двумъ всеобщимъ свойствамъ содержанія представленія два дальнѣйшія: его способность къ воспоминанію (длящееся пребываніе въ безсознательномъ) и его расходимость по скаламъ величины, цвѣта и проч. Однако сознаніе, совпадающіе у него съ *я* и самостью, онъ трактуетъ, какъ предположеніе всѣхъ представленій, а не какъ ихъ продуктъ: оно—первоначальная дѣятельность. Сущность сознанія Фортлаге объясняетъ понятіемъ вниманія, обоихъ характеризуетъ какъ „вопрошательную дѣятельность“ и проводитъ ихъ чрезъ различныя ступени отъ ожиданія чрезъ наблюденіе до размышленія. Вслушиванье и вглядыванье охотника, лежащаго въ засадѣ, есть только продолженное тоже самое сознаніе, которое сопровождаетъ всѣ менѣе возбуждающія представленія. Существенное сознательной или вопрошательной дѣятельности есть колебаніе между да и нѣтъ. Если колебаніе разрѣшается въ да, лежащее въ основѣ, стѣсненное въ состояніи сознанія желаніе переходитъ въ дѣятельность. Всякое сознаніе основывается на интересѣ, по своему происхожденію оно—„стѣсненное влеченіе“. „Направленіе влеченія на ожидаемую только въ будущемъ интуицію называется сознаніемъ“. Ступень, на которой стоитъ извѣстное существо, зависитъ отъ его способности размышленія; оно стоитъ тѣмъ выше, чѣмъ больше размѣръ его внимательности и чѣмъ меньше возбужденія достаточно для приведенія его въ движеніе. Влеченіе — основное понятіе психологіи Фортлаге подобно волѣ Фихте и представленію Гербарта; оно состоитъ изъ фактора представленія и чувства. Удовольствіе + образъ стремленія = влеченію.

*) Изъ изданій Фортлаге упомянемъ весьма цѣнную исторію поэзіи 1839, «Генетическую исторію философіи со времени Канта» 1852 и привлекательные «Шесть философскихъ докладовъ» 1869, 2-е изд. 1872.

По метафизическимъ убѣжденіямъ, выраженнымъ въ его „Изложеніи и критикѣ доказательствъ бытія Божія" 1840, Фортлаге принадлежитъ къ философамъ идентитета. Въ началѣ онъ двигался въ Гегелевскомъ фарватерѣ, но скоро увидѣлъ, что корни ученія идентитета бѣгутъ обратно къ Кантовско-Фихтевской философіи, въ которой въ жизнь вступила система абсолютной истины. Фортлаге сталъ приверженцемъ наукословія и добытые дедуктивнымъ путемъ его результаты пытался найти путемъ психологическаго опыта. Ученіе о душѣ является эмпирической пробой на метафизическій счетъ наукословія. Относительно абсолютнаго Фортлаге согласенъ съ Краузе, младшимъ Фихте, Ульрици и др. и отмѣчаетъ свой исходный пунктъ, какъ трансцендентный пантеизмъ. По этому все доброе, высокое, цѣнное въ мірѣ—божественной природы, человѣческій разумъ въ существѣ одинаковъ съ божескимъ (не можетъ быть ничего выше разума), божество равняется абсолютному *я* Фихте, которое пользуется эмпирическимъ *я*, какъ органами, мыслитъ и желаетъ въ индивидуумахъ, поскольку послѣдніе мыслятъ истинное и желаютъ хорошаго; вмѣстѣ съ тѣмъ оно, какъ всеобщій субъектъ, выдается надъ всѣми *я*. Если отказываются, какъ это сдѣлалъ Гегель, отъ трансцендентнаго пантеизма въ угоду имманентности, то тотчасъ же являются два не философскіе вида представленія абсолютнаго: на одной сторонѣ матеріализмъ, на другой популярный, нефилософскій теизмъ. Если бы было можно отдѣлить фихтевское наукословіе отъ его тяжелаго, никогда не могущаго быть понятнымъ для нефилософа метода, то оно было бы призвано встать на мѣсто религіи *).

II. Реализмъ: Гербартъ.

Изъ оппозиціонныхъ философовъ особенно важенъ въ научномъ отношеніи Іог. Фридр. Гербартъ. Онъ родился въ 1776 г. въ Ольденбургѣ, гдѣ его отецъ былъ совѣтникомъ юстиціи; Гербартъ еще до поступленія (1794) въ іенскій университетъ познакомился съ философіей Канта и Вольфа. Въ 1796 г. онъ представилъ своему учителю Фихте критику двухъ сочиненій Шеллинга, въ которой юный мыслитель уже отрекается отъ идеализма. Будучи домашнимъ учителемъ въ Швейцаріи, онъ изучалъ Песталоцци. Въ 1802 г. онъ поселился въ Геттингенѣ, въ 1805 г. былъ сдѣланъ экстраординарнымъ профессоромъ, въ 1809 г. получилъ въ Кенигсбергѣ каѳедру, которую до него занимали сперва Кантъ, а позднѣе Кругъ († 1842 г.). Онъ умеръ въ 1841 въ Геттингенѣ, куда былъ вторично призванъ въ 1833 г. Полное собраніе его сочиненій было издано (1850—1852) въ 12 томахъ его ученикомъ Гартенштейномъ, который представилъ превосходное изложеніе ученія своего учителя въ „Проблемы и основныя ученія всеобщей метафизики" 1836 и „Основныя понятія этическихъ наукъ" 1844; новое изданіе, въ хронологическомъ порядкѣ, подъ редакціей К. Кербаха, появляется съ 1882 г. и къ 1891 г. дошло до четвертаго тома. Во время пребыванія Гербарта въ Кенисбергѣ явились на свѣтъ самыя важныя его сочиненія: „Учебникъ къ введенію въ философію" 1813 г., (4 изд. 1837 г. Его можно рекомендовать, какъ руководство, вводящее въ кругъ гербартовскихъ идей), „Всеобщая метафизика" 1829 г. (ей предшествовали „Главные пункты метафизики", изд. 1806—1808 г. съ приложеніемъ „Главныхъ пунктовъ логики"), „Учебникъ психологіи" 1816, 2 изд. 1834 г, „О возможности и необходимости примѣненія математики къ психологіи" 1823 г., „Психологія, какъ наука" 1824—1825 г. Въ Геттингенѣ наоборотъ были написаны сочиненія по этикѣ, отдѣленныя другъ отъ друга большимъ промежуткомъ времени: „Всеобщая практическая философія" 1808 г. и „Аналитическое изслѣдованіе естественнаго права и нравственности" 1836 г. Сюда присоединяются: „Разговоръ о злѣ" 1817, „Письма объ ученіи о свободѣ человѣческой воли" 1836 и „Кроткая энциклопедія философіи" 1831, 2-ое изд. 1841. Въ теченіи всей его жизни продолжались работы по воспитанію и обученію (полное собраніе ихъ издано О. Вильманомъ 1873—1875, 2-ое изд. 1880 и Бартоломеи), ихъ цѣнность и значеніе, можетъ быть, даже выше его философскихъ произведеній. На ряду съ педагогикой, главнымъ поприщемъ его заслугъ была психологія.

Въ противоположность умозрительной философіи, которая счи-

*) Послѣ смерти Фортлаге была найдена написанная религіозная философія, о которой Эйкенъ опубликовалъ опытъ въ «Zeitsch. f. Philos.» т. 82. 1883. послѣ того какъ Липсіусъ въ своихъ «Jahrbücher für protestantische Theologie» (т. IX, стр. 1—45) напечаталъ въ видѣ пробы одну главу этого посмертнаго сочиненія «Идеалъ нравственности по христіанству». Журналъ «Im neuen Reich» 1881, № 24, и «Die Gegenwart» 1882, № 34, помѣстили тепло написанныя І. Фолькельтомъ статьи о Фортлаге. Удачно составленный очеркъ его ученія даетъ Леопольдъ Шмидтъ († 1869 въ Гиссенѣ) въ «Grundzüge der Einleitung in die Philosophie mit einer Beleuchtung der von K. Ph. Fischer, Sengler und Fortlage ermöglichten Philosophie der That» 1860, стр. 226--357. Кромѣ того срав. Морицъ Брашъ «K. F. ein philos. Charakterbild» въ «Unsere Zeit» 1883, тетр. 11, перешло въ «Philos. der Gegenwart» 1888 этого автора.

таетъ себя возвышающеюся надъ основнымъ положеніемъ рефлексіи, Гербартъ въ началѣ философіи обращаетъ вниманіе на понятія и опредѣляетъ ее, какъ обработку понятій. Слѣдовательно, философія отличается отъ другихъ наукъ не по своему предмету, а по методу, а послѣдній всегда опредѣляется особенностью предмета и исходною точкой зрѣнія даннаго изслѣдованія; не существуетъ никакого универсальнаго философскаго метода. Сколько видовъ обработки понятій, столько частей философіи. Прежде всего требуется различеніе понятія отъ другихъ понятій, равно какъ и различеніе между собою признаковъ внутри каждаго понятія. Достичь этой ясности и отчетливости понятій — дѣло логики. Къ этой дисциплинѣ, въ существенныхъ частяхъ которой Гербартъ соглашается съ Кантомъ, присоединяются еще два другихъ вида обработки понятій: обработка понятій физическихъ и обработка понятій эстетическихъ. Для обоихъ видовъ мало одного только логическаго выясненія. Физическія понятія, при помощи которыхъ мы представляемъ міръ и самихъ себя, содержатъ противорѣчія и должны быть отъ нихъ очищены; это очищеніе входитъ въ задачу метафизики. Метафизика есть наука о понятности опыта. Понятія эстетическія (включая и этическія) отличаются отъ физическихъ нѣкоторой особенной прибавкой, которую они вносятъ въ наши представленія и которая состоитъ въ одобрительномъ или неодобрительномъ сужденіи. Объяснить эти понятія и освободить ихъ отъ ложныхъ побочныхъ представленій есть дѣло эстетики въ обширномъ смыслѣ этого слова. Она обнимаетъ всѣ понятія, которыя сопровождаются сужденіемъ похвалы или порицанія; между ними самыя важныя понятія нравственныя. Такимъ образомъ, кромѣ логики, мы получаемъ двѣ главныя части философіи, которыя прежде противопоставлялись одна другой, какъ теоретическая и практическая, а здѣсь — какъ метафизика и эстетика. Гербартъ утверждаетъ, что онѣ совершенно независимы другъ отъ друга, такъ что эстетика ничего не предполагаетъ изъ метафизики, и ее возможно излагать прежде нея, натурфилософія же и психологія опираются на онтологическія начала. Обѣ эти науки, вмѣстѣ съ естественнымъ богословіемъ, образуютъ „прикладную“ метафизику. Она предполагаетъ метафизику „общую“, которая распадается на четыре части: методологію, онтологію, синехологію (т. е. ученіе о постоянномъ, которое трактуетъ о непрерывномъ пространствѣ, времени и движеній) и эйдологію, т. е. ученіе объ образахъ или представленіяхъ. Послѣдняя является переходомъ къ ученію о душѣ въ то время

какъ синехологія служитъ подготовкой къ философіи природы, разрѣшая самую общую ея проблему. При изложеніи намъ не нужно строго придерживаться этого раздѣленія.

Метафизика исходитъ изъ даннаго, но требуетъ не останавливаться на немъ, потому что оно содержитъ противорѣчія. Разрѣшая ихъ, возвышаются надъ даннымъ. Что дано? Кантъ отвѣтилъ на это не совсѣмъ правильно. Пускай нужно называть совокупность даннаго „явленіемъ“, но оно предполагаетъ нѣчто, что является. Еслибы совсѣмъ ничего не было, то нечему было-бы и являться. Какъ дымъ на пламя, кажущееся указываетъ на бытіе. Сколько кажущагося, столько же указаній на бытіе. Вещи въ себѣ непознаются непосредственно, а посредственнымъ способомъ, именно мы прослѣживаемъ тѣ намеки на бытіе, которые данная видимость содержитъ. Далѣе намъ данъ не безформенный только матеріалъ познанія: подъ это понятіе (матеріала познанія) подходитъ, напротивъ, все то, что опытъ навязываетъ намъ такъ, что мы не можемъ отъ него отдѣлаться, — слѣдовательно не только отдѣльное ощущеніе, но и цѣлыя группы ощущеній, не только матерія, но и его формы опыта. Если бы дѣйствительно послѣднія были субъективнымъ продуктомъ, какъ принимаетъ ихъ Кантъ, то въ такомъ случаѣ мы могли бы произвольно мыслить содержаніе каждаго воспріятія при помощи категоріи субстанціи, или свойства, или причины: въ такомъ случаѣ мы могли бы по собственному желанію видѣть круглый столъ четырехугольнымъ. На самомъ дѣлѣ мы связаны въ примѣненіи данныхъ формъ; для каждаго предмета онѣ даны строго опредѣленнымъ образомъ. Данныя формы — Гербартъ называетъ ихъ понятіями опыта — содержатъ противорѣчія, — какимъ путемъ могутъ быть устранены эти противорѣчія? Мы не имѣемъ права ни просто отбросить понятія, содержащія противорѣчіе, какъ скоро они даны, ни оставить въ томъ видѣ, какъ они есть, разъ логическій principium contradictionis требуетъ, чтобы противорѣчіе, какъ таковое, было уничтожено. Понятія опыта суть понятія, имѣющія значеніе (они находятъ приложеніе въ опытѣ), но они немыслимы. Слѣдовательно, мы должны такъ преобразовать и дополнить ихъ, чтобы они стали свободными отъ противорѣчій и мыслимыми. Методъ, примѣняемый Гербартомъ для устраненія противорѣчій, слѣдующій. Противорѣчіе всегда состоитъ въ томъ, что нѣкоторое a должно быть равнымъ b, но не равно ему. Требуемое уравненіе невозможно, пока мы a мыслимъ, какъ одну вещь. Что не удается при этомъ,

удастся быть можетъ тогда, когда мысленно мы разложимъ a на нѣ-
сколько вещей $\alpha\beta\gamma$. Изъ сочетанія этихъ многихъ получается возмож-
ность объяснить то, чего нельзя объяснить изъ неразложеннаго a и
изъ его составныхъ частей, взятыхъ отдѣльно. „Сочетаніе“ есть
„отношеніе“, которое устанавливается мышленіемъ между элемен-
тами дѣйствительнаго. Поэтому Гербартъ называетъ свой методъ
находить нужное дополненіе къ данному „методомъ отношеній“.
Другое его названіе — „методъ случайныхъ воззрѣній“. Со слу-
чайными воззрѣніями оперируетъ механика, когда, для потребностей
объясненія, разлагаетъ направленіе движенія на нѣсколько состав-
ляющихъ. Этими фикціями и субституціями, т. е. вспомогательными
нереальными понятіями, которыя служатъ для мышленія только пере-
ходнымъ пунктомъ, съ успѣхомъ можетъ пользоваться также и мета-
физика. Отвлеченное выраженіе этого метода гласитъ: противорѣчіе
устраняютъ, если какой нибудь членъ мыслятъ не какъ одно, а какъ
нѣсколько. Чтобы посмотрѣть, какъ работаетъ устроенная Гербар-
томъ машина, мы пройдемъ по четыремъ главнымъ противорѣчіямъ,
на которыхъ онъ пробуетъ свое остроуміе: по проблеммамъ принад-
лежности, измѣненія, непрерывности, *я*.

Данные комплексы ощущеній мы называемъ „вещами“ и припи-
сываемъ имъ „свойства“. Какимъ образомъ одна и та же вещь можетъ
имѣть различныя свойства? Какимъ образомъ единое можетъ быть
въ тоже время и многимъ? Если скажутъ, что вещь „обладаетъ“
свойствами, то отъ этого дѣло будетъ не лучше. Обладаніе различными
свойствами само есть нѣчто столь же множественное и различное,
какъ и свойства, которыми обладаютъ. Слѣдовательно, понятіе еди-
ной вещи съ ея многими свойствами должно быть такимъ образомъ
переработано, чтобъ изъ него исчезло то множество, которое кажется
существующимъ въ единой вещи. Пусть вмѣсто одной вещи мыслятъ
себѣ нѣсколько, каждую съ единымъ опредѣленнымъ свойствомъ; изъ
ихъ „сочетанія“ потомъ происходитъ явленіе одной вещи со мно-
гими качествами; кажущіяся многими свойства одной вещи имѣютъ
свое основаніе въ сочетаніи многихъ вещей, изъ которыхъ каждая
обладаетъ однимъ простымъ качествомъ. Единая вещь не можетъ
имѣть различныя свойства одновременно, точно также не можетъ
она владѣть ими другъ за другомъ или измѣняться. Нельзя защи-
щать обычнаго взгляда на измѣненіе, по которому вещь можетъ
принимать различные виды (ледъ—вода—паръ) и, не смотря на

это, субстанціально оставаться тою же самою. Какимъ образомъ
возможно стать другимъ и въ то же время оставаться тѣмъ же са-
мымъ? Общее чувство необходимости улучшенія понятія проявляется
въ томъ, что каждый невольно придумываетъ и выискиваетъ причину
измѣненія, слѣдовательно вмѣстѣ съ этимъ, уже свободно допускаетъ
нѣкоторую недостаточную переработку понятія. Обдумывая это по-
нятіе, мы стоимъ надъ какою то трилеммою, надъ какою то трех-
главою невозможностью. Будемъ ли мы пытаться выводить измѣненіе
изъ внѣшнихъ или внутреннихъ причинъ, или (вмѣстѣ съ Гегелемъ)
признаемъ его безпричиннымъ, вездѣ мы запутаемся въ нелѣпостяхъ.
Всѣ три представленія (измѣненіе, какъ механизмъ, какъ самоопре-
дѣленіе или свобода, какъ абсолютное установленіе) одинаково нелѣпы.
Мы избѣгнемъ противорѣчій только при помощи смѣлаго рѣшенія мы-
слить качество существующаго неизмѣняемымъ. Для истиннаго бы-
тія нѣтъ совершенно никакихъ перемѣнъ. Но надо еще объяснить
видимость измѣненія, и здѣсь волшебный жезлъ разложенія и соче-
танія сохраняетъ свою магическую силу. Опираясь на пестрое мно-
гообразіе явленій, допустимъ качественное различіе дѣйствитель-
ныхъ сущностей и будемъ понимать это различіе, какъ частич-
ную противоположность. Разложимъ, напримѣръ, простое качество
a на составныя части $x+z$, другое качество b на $y-z$. По-
ка отдѣльныя вещи остаются каждая сама по себѣ, противополож-
ность качествъ не будетъ замѣтной. Но какъ только онѣ сошлись,
то уже произойдетъ нѣчто: тогда противоположности ($+z$ и $-z$)
пытаются уничтожить или, по крайней мѣрѣ, нарушить одна другую.
Реальныя сущности обороняются противъ нарушенія, которое прои-
зошло бы въ томъ случаѣ, если бы противоположность могла уничто-
житься, потому что каждая сущность содержитъ свое простое неизмѣ-
няемое качество, т. е. остается равной только самой себѣ. Самосохра-
неніе противъ угрожающаго извнѣ нарушенія (его можно сравнить
съ сопротивленіемъ давленію) есть единственное дѣйствительное уста-
новленіе, а изъ него происходитъ установленіе кажущееся; этимъ и
объясняется являющееся въ опытѣ измѣненіе вещей. Измѣняются толь-
ко отношенія между сущностями, сама же вещь сохраняется одинако-
вой, утверждая самое себя то передъ одной, то передъ другой. Отно-
шенія же и ихъ перемѣна есть нѣчто совершенно случайное и безраз-
личное для истинно существующаго. Само по себѣ самосохраненіе
реальной сущности такъ же единообразно, какъ и то качество, которое
оно содержитъ; но вслѣдствіе измѣняющихся отношеній (вслѣдствіе

различія того, что производитъ нарушеніе), оно можетъ обнаружиться для наблюдателя разнообразнымъ образомъ, какъ сила. Реальная сущность, сама по себѣ, измѣняется такъ же мало, какъ напр., картина отъ того, что разныя фигуры на ней вблизи различаются ясно, а издали сливаются въ одинъ неразличимый хаосъ. Установленіе не имѣетъ никакого значенія въ области существующаго,—кто такъ говоритъ, тотъ отвергаетъ, а не дедуцируетъ установленіе. Изъ многихъ возраженій, которыя встрѣтила попытка Гербарта объяснить эмпирическій фактъ измѣненія при помощи своей теоріи самосохраненія противъ возникающихъ нарушеній, самыя дѣльныя находятся у Лотце. Неудачная попытка разрѣшить затрудненія, заключенныя въ понятіяхъ „становиться“ и „дѣйствовать“, тѣмъ не менѣе поучительна; изъ нея видно, что этихъ затрудненій нельзя разрѣшить изъ понятія застывшаго бытія. Если разсматривать сочетаніе, угрожающее нарушеніе, и реакцію противъ него, какъ дѣйствительность, то, при допущеніи нарушенія, понятіе измѣненія все таки остается непереработаннымъ и не улучшеннымъ. Если же ихъ считать недѣйствительными, всего лишь вспомогательными понятіями мышленія, то установленіе изъ бытія перемѣщается въ область явленія. Гербартъ надѣляетъ ихъ какой то полудѣйствительностью, менѣе истинной, чѣмъ неизмѣняемыя основы вещи (ея неизмѣнно пребывающее качество), и болѣе истинной, чѣмъ ея полная противорѣчій внѣшность (эмпирическая видимость измѣненій). Между истиннымъ бытіемъ и кажущимся, какъ между ночью и днемъ, онъ вставляетъ сумеречную область своихъ „случайныхъ воззрѣній“ съ ихъ отношеніями, которыя ничуть не касаются реальныхъ сущностей, съ ихъ нарушеніями, которыя въ дѣйствительности не наступаютъ въ нихъ, и съ ихъ самосохраненіями, которыя суть ничто иное, какъ ненарушимое продолженіе существованія реальнаго.

Кромѣ противорѣчій въ понятіяхъ принадлежности, измѣненія, дѣйствія и страданія, понятіе бытія запрещаетъ нашему философу признать жизненность за дѣйствительнымъ. Бытіе, какъ справедливо замѣтилъ Кантъ, не содержитъ въ себѣ ничего качественнаго: оно есть абсолютное полаганіе. Когда говорятъ, что какой нибудь предметъ есть, то вмѣстѣ съ этимъ выражаютъ, что его существованіе должно имѣть мѣсто при простомъ полаганіи. А въ этомъ подразумѣвается, что понятіе бытія не составляетъ ничего зависимаго, относительнаго или отрицательнаго (каждое отрицаніе есть нѣчто относительное,—именно оно относится къ какому нибудь предшествующему

полаганію, которое должно быть уничтожено имъ). Существующее, кромѣ бытія, содержитъ въ себѣ нѣчто большее—какое нибудь качество; оно состоитъ изъ вышеуказаннаго простого полаганія и какого нибудь „нѣчто“. Если это „нѣчто“ отдѣлить отъ бытія, то получится „образъ“; будучи связано съ бытіемъ, оно даетъ сущность или реальность. Это „нѣчто“ вещи не суть ея чувственныя свойства: послѣднія относятся скорѣе къ одному лишь явленію. Ни одно изъ нихъ не показываетъ, что такое предметъ, взятый совершенно спокойнымъ, самъ по себѣ. Они зависятъ отъ случайныхъ обстоятельствъ, и, такъ какъ безъ этого ихъ совсѣмъ бы не было (что такое цвѣтъ въ потьмахъ, звукъ въ бездушномъ пространствѣ, тяжесть въ пустотѣ, плавленіе безъ огня?), то они, всѣ вообще и каждое въ отдѣльности, относительны. Такъ какъ бытіе исключаетъ всякое отрицаніе, то качество существующаго прямо должно быть простымъ и неизмѣняемымъ. Оно не допускаетъ никакого многообразія, никакой количественности, никакого различія по степенямъ, никакого установленія. Все это было бы оскверненіемъ чистаго утвердительнаго или положительнаго характера бытія. Существующее непротяженно и вѣчно. Элеаты заслуживаютъ похвалы за то, что, побуждаемые необходимостью избѣгнуть противорѣчій являющагося въ опытѣ міра, овладѣли въ полной чистотѣ понятіемъ бытія, исключающаго отношеніе и отрицаніе, и понятіемъ простого, свободнаго отъ противоположныхъ качествъ сущаго. Однако, понимая сущее, какъ единое, они подготовили успѣхъ атомистовъ, признавшихъ множественность реальнаго. Изъ истинно единаго никогда не происходитъ многаго; многое дано; слѣдовательно, въ основаніи должно лежать первоначальное многое. Свою собственную точку зрѣнія Гербартъ опредѣляетъ, какъ качественный атомизмъ, потому, что его реальности различаются между собою по своимъ качествамъ, а не по количественному отношенію (величинѣ и фигурѣ). Идеалисты и пантеисты дѣлаютъ ложное употребленіе изъ безспорно находящагося въ нашемъ разумѣ стремленія къ единству, утверждая, что истинное бытіе можетъ быть только единымъ. Въ понятіи бытія нѣтъ рѣшительно ничего такого, что мѣшало бы намъ мыслить сущее многимъ; а въ явленіи съ его многими вещами и многими свойствами представляются неустранимыя основанія, которыя принуждаютъ насъ къ этому. И такъ, по Гербарту, истинная дѣйствительность есть (хотя не безконечное,*) но

*) Совершенно въ античномъ духѣ звучитъ у Гербарта (Учеб. ко введ. въ филос. стр. 156): Реальное не можетъ быть безконечнымъ. Безконечность—предикатъ для идейныхъ вещей,—съ конструкціей которыхъ мы никогда не справимся.

очень большое) множество сверхчувственныхъ (непространственныхъ и не временныхъ) реальностей или, по выраженію Лейбница, монадъ; онѣ въ продолженіи всего своего существованія только и дѣлаютъ, что охраняютъ отъ всякаго нарушенія то простое качество, изъ котораго онѣ состоятъ (такъ какъ сущее не отличается отъ своего качества, то оно не обладаетъ имъ, а состоитъ изъ него). Каждая вещь для различныхъ вліяній имѣетъ только одинъ отвѣтъ: всякому внѣшнему раздраженію она отвѣчаетъ тѣмъ, что утверждаютъ свое „нѣчто", безпрестанно повторяетъ одинъ и тотъ же тонъ. Непривлекательна, конечно, это міровая картина, гдѣ на алтарь однообразнаго бытія приносится въ жертву всякое установленіе, всякая жизнь и дѣятельность. Къ счастью, Гербартъ является недостаточно послѣдовательнымъ и оживляетъ безотрадную пустыню относительно или на половину дѣйствительнымъ разнообразіемъ самосохраненій.

Главное затрудненіе въ проблемѣ непрерывнаго образуетъ безконечная дѣлимость пространства и времени. Гербартъ пытается разрѣшить его при помощи предположенія интеллектуальнаго пространства съ „косными" (образованными изъ опредѣленнаго числа точекъ, — слѣдовательно, ограниченно дѣлимыми, а не безпрерывными) линіями. Метафизика требуетъ допустить косныя или дискретныя линіи, хотя обыкновенное представленіе не способно воспринять ихъ. Пространство есть только форма сочетанія въ нашемъ представленіи, для зрителя; несмотря на это, оно объективно, т. е. имѣетъ силу для всѣхъ умовъ, а не для одного только человѣческаго. Пропускаемъ сложныя и мало успѣшныя усилія вывести видимость непрерывнаго изъ неприрывныя дѣйствительности и по спѣшимъ къ очень остроумно изложенной четвертой психологической проблемой. Въ глазахъ Гербарта фихтевское наукословіе имѣло именно то значеніе, что обратило на нея вниманіе.

Понятіе *я*, въ реальности котораго мы настолько твердо и непосредственно убѣждены, что въ формулѣ увѣренія „такъ же истинно, какъ *я*", оно дѣлается масштабомъ всякой другой точности, страдаетъ разными противорѣчіями. Кромѣ извѣстной и здѣсь еще болѣе замѣтной трудности одной вещи со многими признаками, оно содержитъ и свои собственныя неправильности. Въ *я*, или самосознаніи, субъектъ и объектъ должны быть идентичны. Идентитетъ представляющаго и представляемаго *я* есть мысль, заключающая въ себѣ противорѣчіе, потому что законъ противорѣчія запрещаетъ отожествлять противоположное, а субъектъ тѣмъ только и субъекъ, что не объектъ. Кромѣ того, самосознаніе совсѣмъ никогда не можетъ быть выполнено, потому что представляетъ изъ себя regressus in infinitum. Я опредѣляютъ, какъ то, что само себя представляетъ. Кого же это „себя"? Опять-таки представляющаго самаго себя. Въ этомъ новомъ объясненіи находится „себя", которое опять-таки обозначаетъ представляющаго себя, и такъ до безконечности *я* представляетъ представленіе своего представленія и т. д. Итакъ, представленіе своего *я* никогда не можетъ быть выполнено въ дѣйствительности. (Къ подобному же regressus in infinitum приходитъ и предположеніе свободы воли, причемъ до безконечности повторяется вопросъ: „желаешь ли ты своего желанія?" „желаешь ли ты желанія этого желанія?"). Изъ этой сѣти безсмыслицъ освобождаются только тогда, когда мыслятъ *я* иначе, чѣмъ оно является въ сознаніи толпы. Познающее и познаваемое я никакъ не одно и тоже, но наблюдающій въ самосознаніи субъектъ — одна группа представленій, а наблюдаемый объектъ — другая. Такъ, напр., новообразованныя представленія апперципируются наличными изъ болѣе старыхъ, самое же высшее изъ апперципирующихъ само уже не апперципируется. *Я* не есть единая сущность, которая представляла бы въ буквальномъ смыслѣ слова сама себя, но представляемое есть нѣчто сложное. *Я* есть точка пересѣченія родовъ представленій: оно постоянно мѣняетъ свое мѣсто и живетъ то въ одномъ то въ другомъ представленіи. Такъ какъ мы различаемъ только точку пересѣченія рядовъ, которые въ немъ сходятся, и такъ какъ мы воображаемъ, что возможно одновременно дѣлать отвлеченія ото всѣхъ представляемыхъ рядовъ (между тѣмъ, какъ на самомъ дѣлѣ можно дѣлать отвлеченія только отъ каждаго изъ нихъ въ отдѣльности), то и кажется будто остается само себѣ равное *я*, какъ единый субъектъ всѣхъ нашихъ представленій. Въ дѣйствительности, *я* не источникъ нашихъ представленій, но окончательный результатъ ихъ связи. Основнымъ понятіемъ психологіи служитъ представленіе, а не *я*, которое является, лучше сказать, самою трудною ея проблемой. Оно — „результатъ другихъ представленій, а они, чтобы дать этотъ результатъ, должны быть вмѣстѣ въ единой субстанціи и проникать другъ друга" (Учеб. ко введ. § 243). Такъ защищаетъ Гербартъ противъ Канта и Фриза субстанціальность души. Ея безсмертіе (равно какъ предсуществованіе) уже само собой очевидно на основаніи внѣ временности реальнаго.

Душа—одна изъ тѣхъ реальныхъ сущностей, которыя, будучи сами по себѣ неизмѣняемыми, вступаютъ въ различныя отношенія съ другими реальными сущностями и охраняютъ себя отъ нихъ. Будучи непознаваемой для насъ въ своемъ простомъ „нѣчто“ (равно какъ съ этой стороны непознаваемы и остальныя реальности), она извѣстна намъ въ своихъ самосохраненіяхъ. За недостаткомъ подходящаго имени для совокупности душевныхъ фактовъ, мы называемъ ихъ представленіями, являющееся многообразіе которыхъ ставится на счетъ различія нарушеній и существуетъ только для наблюдателя. Не обладая сама по себѣ множествомъ задатковъ и побужденій, душа не есть искони представляющая сила, но становится ею подъ вліяніемъ обстоятельствъ, именно подъ вліяніемъ побужденія со стороны другихъ сущностей къ своему самосохраненію. Сумма реальностей, стоящихъ въ непосредственномъ отношеніи съ душою, называется ея тѣломъ, которое, будучи аггрегатомъ простыхъ сущностей, служитъ посредствующимъ членомъ причиннаго отношенія между внѣшнимъ міромъ и душою. Душа имѣетъ свое (подвижное) сѣдалище въ мозгу. Противъ физіологической обработки ученіе о душѣ Гербартъ замѣчаетъ, что психологія проливаетъ на физіологію гораздо больше свѣта, чѣмъ сколько можетъ когда-либо воспринять отъ нея.

Самыми простыми представленіями служатъ ощущенія, которыя, несмотря на все различіе, тѣмъ не менѣе группируются въ опредѣленные классы (запахи, звуки, цвѣта). Они служатъ намъ знаками производящихъ нарушеніе реальныхъ сущностей, но они—не изображенія вещей и не ихъ дѣйствія, а продукты самой души: порожденіе ощущеній есть присущій душѣ способъ оберегать себя отъ угрожающихъ ей нарушеній. Всякое разъ появившееся представленіе, хотя исчезаетъ снова изъ сознанія, но не исчезаетъ изъ души. Оно пребываетъ, вступаетъ въ связь въ другими и состоитъ съ ними во взаимодѣйствіи, причемъ и то и другое совершается по опредѣленнымъ законамъ. Только одни эти первичныя представленія производятся душой самодѣятельно; всѣ же прочіе психическіе процессы (чувствованіе, страсть, воля, вниманіе, память, разумъ, — все богатство внутреннихъ явленій) возникаютъ сами собою изъ закономѣрной игры измѣненій первичныхъ представленій. Первично только представленіе (точнѣе — ощущеніе); а пространство, время, категоріи, которыя Кантъ выдаетъ за апріорныя,—все это пріобрѣтается, т. е. все это, какъ совокупность высшей духовной жизни,

есть результатъ психическаго механизма; для ихъ возникновенія не было нужды ни въ какомъ новомъ усиліи самой души. Было весьма вреднымъ заблужденіемъ существовавшей до сихъ поръ психологіи то, что, вмѣсто того, чтобы выводить каждую особую духовную дѣятельность изъ сочетанія простыхъ представленій, она приписывала ее особой одноименной съ ней душевной способности. Психологія, такимъ образомъ, трактовала пустыя отвлеченныя родовыя понятія, какъ дѣйствительныя силы, и думала, что она этимъ путемъ „объясняетъ“ единичные конкретные акты. Нѣтъ ни одного болѣе ожесточеннаго противника теоріи способностей, какъ Гербартъ. Хотя его походъ противъ нея и не былъ побѣдоноснымъ, тѣмъ не менѣе онъ былъ полезенъ и мотивы его вражды противъ нея до извѣстной степени справедливы. Нѣтъ ничего безполезнѣе, какъ увѣреніе, что душа должна быть способна сдѣлать то, что она дѣйствительно дѣлаетъ. Кто оспариваетъ это! Способность не объясняетъ ничего, если только остаются необъясненнымъ тотъ законъ, который ею выражается, и ея отношенія къ другимъ способностямъ. Но даже въ томъ случаѣ, когда нѣтъ никакой положительной нужды въ понятіи способности, оно не можетъ быть совершенно устранено. Оно указываетъ границу, до которой у насъ простирается возможность подводить одинъ видъ душевныхъ дѣятельностей подъ другой. Полемика Гербарта противъ умѣреннаго и соотвѣтствующаго необходимости примѣненія понятія способности не достигла цѣли, хотя и была весьма умѣстна въ виду безпорядочно-излишняго умноженія душевныхъ способностей. Осуществленіе идеала психологіи, состоящаго въ томъ, чтобы свести многочисленныя явленія душевной жизни къ возможно не многимъ простымъ элементамъ, находитъ свои границы въ разнообразіи первичныхъ явленій пониманія, чувствованія и желанія, которое упорно сопротивляется попыткамъ вывести всѣ ихъ изъ комбинаціи однихъ ощущеній. Гербарта вынудило опрометчиво переступить эти границы всегда присущее людямъ стремленіе къ единству, то самое стремленіе, которое онъ тщательно подавляетъ въ себѣ, какъ метафизикъ и моралистъ, и которое какъ бы отплатило ему тѣмъ, что склонило психолога къ тяжелому по своимъ слѣдствіямъ преувеличенію. Несмотря на то, неудавшаяся попытка свести всѣ душевныя способности всего только къ одной остается интересной и достойной благодарности.

Отыскать законы, которымъ подчиняется взаимодѣйствіе психи-

ческихъ элементовъ, составляетъ задачу статики и механики представленій. Первая изслѣдуетъ равновѣсіе или покоющееся состояніе представленій, а вторая—ихъ смѣну или движеніе. Уже эти названія доказываютъ убѣжденіе Гербарта въ томъ, что къ ученію о душѣ можетъ и должна примѣняться математика. Однако, тѣ большія надежды, которыя Гербартъ возлагалъ на предпріятіе математической психологіи, не были исполнены ни въ его собственныхъ трудахъ, ни въ трудахъ его учениковъ, хотя, какъ замѣчаетъ Лотце, было бы черезчуръ смѣлымъ сказать, что самыя общія изъ выставленныхъ имъ формулъ противорѣчатъ опыту. Единство души принуждаетъ представленія дѣйствовать другъ на друга. Представленія раздѣльныя, т. е. такія, которыя принадлежатъ къ различнымъ рядамъ представленій (какъ напримѣръ зрительный образъ розы и слуховой образъ слова „роза" или ощущенія: желтаго, твердаго, круглаго и звучащаго, связанныя въ понятіи золотой монеты) вступаютъ между собою въ соединеніе. Однородныя представленія (воспоминаемый и воспринимаемый образъ чернаго пуделя) сливаются въ единое представленіе. Противоположныя представленія (красный и синій) другъ друга задерживаютъ. На связи и постепенномъ сліяніи представленій основывается память и воспроизведеніе представленій, равно какъ и образованіе ихъ непрерывныхъ рядовъ. Воспроизведеніе бываетъ отчасти непосредственнымъ (свободное восхожденіе представленіе, которое наступаетъ, какъ только устранено задерживающее ихъ препятствіе), отчасти посредственнымъ (восхожденіе представленія при помощи другого). На задержкѣ частично и цѣликомъ противоположныхъ представленій Гербартъ основываетъ свои психологическія вычисленія. Пусть будутъ даны въ сознаніи одновременно три взаимно противоположныхъ представленія различной напряженности; самое напряженное обозначимъ a, самое слабое—c, среднее—b. Что же происходитъ? Они другъ друга взаимно задерживаютъ, т. е. нѣкоторая часть каждаго принуждена бываетъ спуститься ниже порога сознанія*). Сколько же задерживается въ нихъ? Столько, сколько составляютъ вмѣстѣ всѣ слабѣйшія представленія; сумма задержки (сумма того, что не

*) Взаимнымъ вліяніемъ представленія превращаются въ простое стремленіе представлять; оно по отпаденіи стѣсненія снова становится дѣйствительнымъ представленіемъ. Превращенныя въ стремленіе части представленія и оставшіеся незатемненными остатки не являются отрѣзанными кусками; величина же обозначаетъ только степень затемненія цѣлаго представленія относительно дѣйствительнаго.

сознается) равна суммѣ всѣхъ представленій, за вычетомъ изъ нея самаго напряженнаго (слѣдовательно $= b + c$), и она распредѣляется по единичнымъ представленіямъ въ обратномъ отношеніи къ ихъ напряженности,—слѣдовательно, такъ, что менѣе всего теряетъ самое напряженное (которое живѣе и успѣшнѣе всѣхъ противится задержкѣ) и болѣе всего — самое слабое. Такимъ образомъ, можетъ случиться, что какое нибудь представленіе будетъ совершенно вытѣснено изъ сознанія двумя болѣе напряженными, между тѣмъ какъ это никогда не можетъ быть сдѣлано однимъ, хотя бы настолько же (какъ и оба прежнія) превосходящимъ его представленіемъ. Самый простѣйшій случай тотъ, когда передъ нами два одинаково напряженныхъ представленія, изъ которыхъ каждое потомъ понижается до половины своей первоначальной напряженности. Сумма же того, что остается въ сознаніи, всегда равна самому напряженному представленію. Коль скоро какое нибудь представленіе достигло нулевой точки сознанія, или коль скоро выступило живо какое нибудь новое представленіе (ощущеніе) сейчасъ же остальныя начинаютъ восходить или погружаться за порогъ сознанія.

Изслѣдовать законы этого движенія представленій пытается механика; ея сложныя вычисленія тѣмъ болѣе могутъ быть пропущены, что ея строгія формулы всегда только приблизительно отражаютъ истинное положеніе вещей, которое къ тому же какъ разъ противится такой строгости. Подводнымъ камнемъ, о который должно разбиться каждое послѣдовательное примѣненіе математики къ психологіи, является невозможность точно измѣрить одно представленіе посредствомъ другого. Правда, можно по непосредственному впечатлѣнію признать одно представленіе болѣе напряженнымъ, чѣмъ другое, но нельзя показать, во сколько разъ оно напряженнѣе — вдвое или вполовину. Объ эту то непреодолимую трудность и разрушается математическая психологія Гербарта. Требованіе же точности, которое она выставляетъ и которому не можетъ удовлетворить, недавно снова было возобновлено и введено въ психофизику; она разрабатывается на другихъ основаніяхъ, при помощи остроумнаго метода измѣренія, и дала прочные результаты.

Какъ мы видѣли, Гербартъ хочетъ разнообразныя душевныя дѣятельности вывести изъ движенія представленія. Чувствованія и желанія — ничто иное, какъ представленіе; это — не особыя душевныя способности, но результатъ отношеній между представленіями, состояніе задержанныхъ и борящихся со своей задержкой представленій.

Вытѣсненное изъ сознанія представленіе пребываетъ, какъ стремленіе къ представленію и, какъ таковое, производитъ давленіе на сознаваемыя представленія. Если представленіе колеблется между противодѣйствующими силами, — происходитъ чувствованіе. Влеченія — восхожденіе представленій вопреки дѣйствующимъ препятствіямъ, отвращеніе — колебаніе при ихъ паденіи. Если со стремленіемъ связано представленіе,что его цѣль достижима, то оно называется волей. Характеръ человѣка основывается на томъ, что опредѣленныя массы представленій становятся господствующими и, при помощи своей напряженности и продолжительности, сдерживаютъ или стѣсняютъ противоположныя представленія. Чѣмъ дольше господствующія массы представленій производятъ свое дѣйствіе, тѣмъ крѣпче становится привычка къ извѣстному образу дѣйствія, тѣмъ сильнѣе хотѣніе. Признаніе зависимости практическихъ способностей души отъ интеллекта необходимо приводитъ Гербарта къ детерминизму. Хотѣніе зависитъ отъ знанія, опредѣляется представленіями; свобода — ничто иное, какъ способность воли опредѣляться мотивами. Если бы отдѣльныя рѣшенія воли человѣка не были строго опредѣлены, то не было бы никакого характера; если бы характеръ былъ свободенъ въ выборѣ между двумя поступками, то даже для самаго благороднаго рѣшенія существовала бы возможность перерѣшиться—съ другой стороны свобода выбора сдѣлала бы чистый случай виновникомъ нашихъ дѣяній. Отъ понятія недетерминистической свободы, прежде всего должна отказаться педагогика; воспитаніе, вмѣстѣ съ отвѣтственностью, исправленіемъ и наказаніемъ, было бы безсмысленнымъ словомъ, если бы оно не могло имѣть опредѣляющаго вліянія на волю воспитанника. Послѣднее возраженіе упускаетъ изъ виду, что воспитательное вліяніе всегда играетъ только посредственную роль и не можетъ сдѣлать ничего больше, какъ облегчить воспитаннику его нравственную работу,—облегчить ее посредствомъ дисциплинированія его влеченій и доставленія ему вспомогательныхъ средствъ противъ безнравственныхъ побужденій. Можно вліять на мотивы, но никогда нельзя вліять прямо на волю. Въ противномъ случаѣ было бы необъяснимымъ, какъ это для нѣкоторыхъ лицъ оказывается безсильнымъ даже самое высокое педагогическое искусство.

Своей психологіи Гербартъ предпосылаетъ натурфилософію, которая конструируетъ матерію изъ притяженія и отталкиванія, но дѣйствіе на разстояніи объявляетъ невозможнымъ. Нѣчто среднее между

физикой и психологіей представляетъ изъ себя ученіе объ органической жизни (физіологія и біологія), а къ нему, въ свою очередь, примыкаетъ естественное богословіе, на основаніи слѣдующаго соображенія. Такъ какъ цѣлесообразность, которую мы съ удивленіемъ замѣчаемъ въ людяхъ и высшихъ животныхъ, не можетъ ни произойти случайно, ни объясняться изъ однихъ только естественныхъ основаній, то мы принуждены признать ея виновникомъ какого то высочайшаго Зодчаго, какой-то цѣлеполагающій Разумъ. Существованіе Божества, конечно, не можетъ быть доказано при помощи такого телеологическаго аргумента, оно — только гипотеза, но гипотеза такой же высокой вѣроятности, какъ предположеніе, что въ облекающихъ насъ человѣческихъ тѣлахъ обитаютъ человѣческія души: это мы также только предполагаемъ, а не можемъ ни воспринять, ни доказать. Прочность вѣры другая, но не ниже, чѣмъ прочность логики и опыта. Религія основывается на смиреніи и благодарномъ почитаніи, которымъ, по неизмѣримому величію ихъ предмета, только благопріятствуетъ несовершенство нашего представленія о Высочайшемъ Существѣ и знаніе нашего незнанія. Опираясь съ одной стороны, на телеологическое созерцаніе природы, вѣра, съ другой стороны, совпадаетъ съ нравственной потребностью и при этомъ производитъ еще эстетическое дѣйствіе. Утѣшая страждущихъ, исправляя заблудшихъ, улучшая и утѣшая грѣшниковъ, предостерегая, укрѣпляя и проясняя нравственно-крѣпкихъ, — религія переноситъ душу въ новую, лучшую страну, показываетъ ей высшій порядокъ вещей,—порядокъ провидѣнія, которое содѣйствуетъ добру даже и среди человѣческихъ заблужденій. Въ религіозности постоянно содержится нравственное, и узы церкви соединяютъ людей даже тамъ, гдѣ погибаетъ государство. Будучи необходимой и теоретически, какъ дополненіе нашего знанія, и практически, по причинѣ нравственнаго несовершенства людей, которые поэтому нуждаются въ смиреніи, увѣщаніи, утѣшеніи и возвышеніи,—религія возникаетъ все таки независимо отъ знанія и нравственныхъ хотѣній. Вѣра старѣе науки и морали: религіозное ученіе не ожидало астрономіи и космологіи, святилища были воздвигуты прежде появленія этики. Религія уже прежде развитія моральныхъ понятій была въ наличности въ формѣ изумленія безъ собственнаго его предмета, нѣмого благоговѣнія, которое приписываетъ побужденію невидимой силы всякое внезапное внутреннее возбужденіе. Такъ какъ спекулятивное познаніе сущности Бога невозможно, то для метафизики остается лишь та задача, чтобы уда-

лить не отвѣчающія опредѣленія отъ того, что умѣютъ сказать о немъ передача и фантазія. Мы должны мыслить Бога личнымъ, сверхмірнымъ, всемогущимъ, Творцомъ не самого реальнаго, а цѣлесообразной цѣльности. Однако для того, чтобы отъ представленія первоначальнаго, дѣйствительнѣйшаго и могущественнаго существа перейти къ отличнѣйшему, нужны еще практическія идеи, безъ которыхъ представленіе послѣдняго останется безразличнымъ, теоретическимъ понятіемъ. Человѣкъ можетъ молиться только мудрому, святому, совершенному, справедливому и милостивому Богу.

Таково въ существенныхъ чертахъ содержаніе тѣхъ скудныхъ разбросанныхъ замѣчаній о религіозной философіи, которыя мы находимъ у Гербарта. Отъ подробнаго ея изложенія впрочемъ врядъ ли можно было ожидать чего либо значительнаго въ виду хрупкости метафизическихъ понятій Гербарта и недостаточной оцѣнки зла; тѣмъ не менѣе этому недостатку пытались помочь Дробишъ (основныя ученія религіозной философіи 1840) въ смыслѣ религіознаго критицизма и съ возобновленіемъ моральнаго доказательства, Тауте (1840—1851) и Флюгель (чудо и познаваемость Бога, 1869) съ тенденціей къ апологетикѣ и вѣрѣ въ чудеса.

Остается еще разсмотрѣть эстетику—отъ пріятнаго и желаемаго, являющихся одинаково предметами предпочтенія и отбрасыванія, прекрасное отличается тѣмъ, что, во первыхъ, оно возбуждаетъ непроизвольное и незаинтересованіе сужденіе одобренія, во вторыхъ же, оно является предикатомъ, приписываемымъ предмету, или объективнымъ. Въ третьихъ, къ этому присоединяется то обстоятельство, что вкусъ обладаетъ въ настоящемъ тѣмъ, о чемъ онъ судитъ, тогда какъ желаніе ищетъ будущаго.

Нравится или не нравится всегда форма, а не матерія, въ то же время это—отношеніе, такъ какъ совершенно простое—безразлично. Въ музыкѣ удалось найти простѣйшія отношенія, которыя нравятся непосредственно и абсолютно — неизвѣстно почему; того же должно искать и во всякомъ ученіи объ искусствѣ. Важнѣйшее изъ такихъ ученій то, которое трактуетъ нравственно прекрасное, — моральная философія; она должна спрашивать о простѣйшихъ отношеніяхъ воли, вызывающихъ (независимое отъ интереса наблюдателя) моральное одобреніе или неодобреніе, далѣе о практическихъ идеяхъ или объ идеальныхъ понятіяхъ, по которымъ нравственный вкусъ непроизвольно и съ безусловной очевидностью судитъ о достоинствѣ или недостоинствѣ (дѣйствительно имѣвшаго мѣсто или только представля-

емаго хотѣнія. Гербартъ насчитываетъ пять такихъ примитивныхъ идей или основныхъ сужденій совѣсти.

1) Идея внутренней свободы уравниваетъ волю съ собственнымъ сужденіемъ, убѣжденіемъ, совѣстью дѣйствующаго. Согласованіе желанія съ собственнымъ сужденіемъ, съ предписаніемъ вкуса нравится, несогласованіе—ненравится. Однако способность опредѣлять волю по собственному намѣренію обосновываетъ только простую послѣдовательность и вѣрность убѣжденіямъ; поэтому первая идея ожидаетъ своего содержанія отъ четырехъ слѣдующихъ.

2) Идея совершенства идетъ къ отношеніямъ величины многообразныхъ стремленій субъекта по интенсивности, экстенсивности и концентраціи. Сила нравится рядомъ со слабостью, большее (болѣе обширное, болѣе богатое) рядомъ съ меньшимъ, собранное рядомъ съ разсѣяннымъ; другими словами, въ отдѣльныхъ стремленіяхъ нравится энергія, въ суммѣ—многообразіе, въ системѣ—взаимодѣйствіе. Двѣ первыя идеи сравниваютъ отдѣльно человѣка съ самимъ собой, остальныя же разсматриваютъ его отношенія къ волѣ другихъ разумныхъ существъ; третья изъ нихъ—къ волѣ, только представляемой, четвертая и пятая—къ дѣйствительной.

3) По идеѣ благожелательства или доброты, которая самымъ непосредственнымъ и опредѣленнымъ образомъ даетъ цѣну настроенію, нравится воля, если она согласуется съ (представляемой) чуждой волей, т. е. установляется его удовлетвореніе къ цѣли.

4) Идея права основывается на томъ, что споръ не нравится; если нѣсколько воль сталкиваются безъ зложелательства на одномъ пунктѣ (притязаніи на вещь), то обѣ партіи должны для избѣжанія спора подчиниться праву, какъ правилу.

5) Также при идеѣ возмездія и одобренія первоначально то, что не нравится не получившій возмездія поступокъ, какъ нарушенное равновѣсіе. Эта послѣдняя идея требуетъ, что бы ни одинъ добрый или дурной поступокъ не остался безъ реакціи, что бы въ наградѣ, благодарности и наказаніи виновному было воздано столько же добра или зла, сколько онъ самъ его причинилъ. Односторонній хорошій или дурной поступокъ является нарушеніемъ, для улаженія котораго требуется соотвѣтственное возмездіе.

Гербартъ предостерегаетъ отъ желанія вывести изъ единой высшей идеи пять первоначальныхъ (которыхъ раздѣляетъ только научный анализъ, въ жизни же мы судимъ одновременно по всѣмъ); требованіе общаго моральнаго принципа—предразсудокъ. Изъ соеди-

ненія нѣсколькихъ существъ въ одну личность проистекаютъ пять дальнѣйшихъ идеальныхъ понятій, выводныхъ или общественныхъ идей нравственнаго устройства, въ которыхъ реализируются идеи примитивныя. Онѣ соотвѣтствуютъ послѣднимъ въ обратномъ порядкѣ: система награды, устанавливающая наказанія, правовое общество, мѣшающее спору, система управленія, направленная на возможно большее благо всѣхъ, система культуры, направленнная на развитіе возможно большей силы и виртуозности, наконецъ высочайшее, соединяющее въ себѣ всѣ остальныя, одушевленное общество, которое называется государствомъ, если снабжено необходимымъ могуществомъ.

Если мы сводимъ совокупность первоначальныхъ идей въ единствѣ личности, то происходитъ понятіе добродѣтели. Если же мы размышляемъ о предѣлахъ, противостоящихъ полному осуществленію идеала добродѣтели, то получаемъ понятія закона и долга. Этика, выставляющая исключительно императивный или согласный съ долгомъ характеръ добра, какъ этика Канта, односторонпя; она разсматриваетъ нравственность только какъ стѣсненную,—недостатокъ, стоящій въ связи съ неправильнымъ ученіемъ о свободѣ. Наоборотъ большая заслуга Канта заключается въ томъ, что онъ впервые ясно установилъ безусловное, независимое отъ всякаго эвдаймонизма значеніе нравственнаго сужденія. Вѣтви ученія о добродѣтели—политика и педагогика. Цѣль воспитанія—образованіе къ добродѣтели и, на службѣ этой цѣли, пробужденіе многосторонняго интереса къ пріобрѣтенію сильнаго характера.

Въ заключеніе сопоставляемъ пункты, въ которыхъ Гербартъ оказывается приверженцемъ Канта,—онъ самъ называетъ себя „кантіанцемъ съ 1828 г.“ Его практическая философія заимствуетъ отъ Канта свою независимость отъ теоретической, незаинтересованный характеръ эстетическаго сужденія, безусловность этической цѣнности, неэмпирическое происхожденіе моральныхъ понятій: „нравственныя основныя отношенія не почерпаются изъ опыта.“ Его метафизика—критическая трактовка опытныхъ понятій (ея задача—представить опытъ въ понятіи); при этомъ руководящая идея ученія объ антиноміяхъ, неизбѣжность противорѣчій, обобщается, распространяется на всѣ основныя понятія опыта, а также переносится изъ діалектики въ аналитику; далѣе идетъ понятіе бытія, какъ абсолютное бытіе, наконецъ дуализмъ явленія и бытія въ себѣ. Подобно Шопенгауеру Гербартъ видитъ главное значеніе Канта въ возобновленіи Платоновскаго различенія кажущагося и бытія, а самый большій промахъ—въ апріорности формъ познанія. Вмѣстѣ съ ученіемъ о чистыхъ интуиціяхъ и категоріяхъ, а также критикой силы сужденія Гербартъ сознательно отбрасываетъ именно тѣ части, отъ которыхъ начинаетъ свою дальнѣйшую постройку школа Фихте. Наконецъ нѣчто родственное съ Кантомъ имѣетъ образъ мышленія Гербарта по своей безличности, подчасъ педантической осторожности изслѣдованія и трезвости понятій; у него только въ значительно большей степени не достаетъ дара обобщенія, чѣмъ у его великаго предшественника по кенисбергской каѳедрѣ. Его выдающаяся острота ума приспособленнѣе къ раздѣленію, чѣмъ къ связыванію, къ выискиванію противорѣчій, чѣмъ къ ихъ разрѣшенію. Поэтому онъ не принадлежитъ къ королямъ, надолго рѣшающимъ судьбы философіи, онъ стоитъ въ сторонѣ, но конечно, какъ значительнѣйшая фигура между стоящими въ сторонѣ.

Первый, въ существенныхъ частяхъ приставшій къ Гербарту и такимъ образомъ вызвавшій образованіе школы, былъ Дробишъ (род. 1802) и именно двумя рецензіями, появившимися въ 1828 и 1830 г.; отъ него мы имѣемъ почтенныя обработки логики (1836, 5-е изд. 1887), эмпирической психологіи (1842) и интересную статью о статистикѣ нравственности и свободѣ воли (1867); рядомъ съ Дробишемъ въ Лейпцигѣ дѣйствовалъ Л. Штрюмпель (род. 1812; „Главные пункты гербартовской метафизики, освѣщенные критически“ 1840). Педагогъ Т. Циллеръ съ Аллиномъ стали издавать органъ школы, редактируемый теперь Флюгелемъ „Zeitschrift für exacte Philosophie“ (въ I томѣ, 1860, помѣщенъ обзоръ литературы гербартовской школы). Также къ гербартовскому направленію принадлежитъ „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft“ съ 1859 (въ Берлинѣ), редактируемый М. Лазарусомъ (род. 1824; „Жизнь души“, 3 т.т. 1856 и слѣд., 3-е изд. 1883 и слѣд.) и Г. Штейнталемъ (род. 1823; „Происхожденіе языка“ 4 изд. 1888, Очеркъ науки о языкѣ 2 изд. 1881, Всеобщая этика 1885). Въ области психологіи заслуженно поработали Наловскій (Жизнь чувства, 1862, 2-е изд. 1884), Теодоръ Вайтцъ въ Марбургѣ (1821 — 1884; Основаніе психологіи 1846, учебникъ психологіи 1849) и Фолькманъ въ Прагѣ (1822 — 1877); „Учебникъ психологіи“ 3-е изд. Корнеліуса 1884 и 1885); ранѣе неоднократно былъ названъ Фридрихъ Экснеръ († 1853), какъ противникъ гегелевской психологіи (1843 — 1844). Робертъ Циммерманъ въ Вѣнѣ (род. 1824) является представителемъ крайне формалистическаго направ-

ленія въ эстетикѣ (исторія эстетики 1858, всеобщая эстетика, какъ наука о формѣ 1865, далѣе рядъ основательныхъ статей по философіи исторіи). Между историками философіи Тило признаетъ только одностороннее значеніе гербартовскаго исходнаго пункта. Религіозные философы школы названы выше (стр. 480). Бенеке, котораго мы, по его антропологическому исходному пункту, присоединили къ Фризу, стоитъ по срединѣ между Гербартомъ и Шопенгауеромъ. Онъ раздѣляетъ съ первымъ психологическій интересъ, со вторымъ, обоснованіе метафизическаго познанія на внутреннемъ опытѣ, съ обоими же отрицаніе Гегеля; различается же Бенеке отъ Гербарта эмпирическимъ методомъ, отъ Шопенгауера — первенствомъ представленія предъ стремленіемъ.

III. Пессимизмъ: Шопенгауеръ.

Шопенгауеръ — во всѣхъ подробностяхъ антиподъ Гербарта. У Гербарта философія разчленяется на извѣстное количество совершенно другъ отъ друга отдѣльныхъ изслѣдованій; Шопенгауеръ наоборотъ старается провести только единую основную мысль; при ея проведеніи, какъ онъ убѣжденъ, каждая часть содержитъ цѣлое и содержится въ цѣломъ. Первый оперируетъ трезвыми понятіями; второй руководится геніальной интуиціей. Первый холоденъ, основателенъ, остороженъ, мотодиченъ до педантизма; второй — страстенъ, остроуменъ и неметодиченъ до дилетантскаго произвола. Тамъ философія, насколько это возможно, точная наука; въ ней личность мыслителя совсѣмъ отступаетъ предъ предметомъ изслѣдованія; здѣсь она состоитъ изъ суммы художественныхъ концепцій, получающихъ свое содержаніе и свою цѣнность именно отъ индивидуальности автора. Исторія философіи не представляетъ ни одной системы, которая была бы до такой степени отпечаткомъ и зеркаломъ личности философа, какъ шопенгауеровская. Несмотря на свою односторонность и причудливость, эта личность довольно значительна, чтобы сдѣлать интересными свои взгляды, не смотря даже на относительную истину ихъ содержанія.

Артуръ Шопенгауеръ (1788 — 1860), — сынъ банкира и получившей впослѣдстіи извѣстность писательницы романовъ, Іоганны (урожденной Трозинеръ) бывшей замужемъ за Кауфманомъ родился въ Данцигѣ. Просвѣщенный ранними путешествіями въ Англію, онъ промѣнялъ, послѣ смерти отца, начатое по желанію послѣдняго поприще купца на поприще ученаго. Онъ слушалъ лекціи въ Геттингенѣ у Г. Э. Шульце и въ Берлинѣ у Фихте. Въ Іенѣ онъ получилъ (1813 г.) степень доктора за сочиненіе „О четверномъ корнѣ достаточнаго основанія“, затѣмъ переселился изъ Веймара (мѣстожительства своей матери; здѣсь онъ близко познакомился съ Гете и подъ руководствомъ Майера изучалъ индійскую философію) въ Дрезденъ (1814—1818). Въ Дрезденѣ онъ началъ сочиненіе „О зрѣніи и краскахъ“ (1816; позднѣе издано авторомъ на латинскомъ языкѣ) и главный трудъ „Міръ какъ воля и представленіе“ (1819; новое изданіе, съ прибавкой второго тома, 1844 г.). По окончаніи послѣдняго, онъ предпринялъ свое первое путешествіе въ Италію; второе путешествіе было совершено между двумя незначительными по своимъ слѣдствіямъ попытками (1820 и 1825 г. въ Берлинѣ) излагать свою философію съ каѳедры. Съ 1831 г. до своей смерти онъ жилъ частнымъ ученымъ во Франкфуртѣ на Майнѣ. Здѣсь написалъ онъ небольшое сочиненіе „О волѣ и природѣ“ (1836), цѣнные трактаты „О свободѣ человѣческой воли“ и „Объ основахъ морали“ (то и другое вмѣстѣ: „Двѣ основныя проблемы этики“ 1841 г.) и сборникъ маленькихъ статей „Parerga und Paralipomena“, въ двухъ томахъ 1851 г. (въ немъ же статья „О религіи“). I. Фрауенштедтъ издалъ нѣсколько посмертныхъ произведеній, полное собраніе сочиненій (шесть томовъ, 1873—1874, 2 изд. 1877, съ біографіей), „Лучи свѣта изъ сочиненій“ (1861, 5-е Auf. 1885) и „Шопенгауеровскій словарь“ въ двухъ томахъ 1871 г. Изъ остальной шопенгауеровской литературы (ея хронологическое обозрѣніе сдѣлано Ф. Лабаномъ въ 1880 г.) заслуживаютъ отмѣтки: рецензіи Гербарта и Бенеке на первое и Фортлаге на второе изданіе главныхъ трудовъ, антитеза I. Эд. Эрдмана „Гербартъ и Шопенгауеръ“ (Zeitschr. f. Philos. 1851), „Жизнь Шопенгауера“ В. Гвиннера (1878 г.; второе изданіе сочиненія „Шопенгауеръ, представленный по личному знакомству“ 1862), „Шопенгауеръ, какъ воспитатель“ Фр. Ницше (третья часть „Unzeitgemässe Betrachtungen“ 1874 г.), „Вагнеръ и Шопенгауеръ“ (1878 г.) Фр. Гаузеггера, „А. Шопенгауеръ“ О. Буша (2 изд. 1878), „Шопенгауеръ, какъ философъ и писатель“ (1880 г.) Петерса, „Философія А. Шопенгауера“ Р. Кербера (1888 г.).

На точкѣ субъективнаго идеализма Шопенгауеръ признаетъ себя безусловнымъ кантіанцемъ. Давно знали, что ощущенія —

только состоянія въ насъ; Кантъ открылъ міру глаза на то, что и формы познанія — также собственность субъекта. Я познаю вещи только такъ, какъ онѣ мнѣ являются, какъ я представляю ихъ въ силу устройства моего интеллекта; міръ — мое представленіе. Но кантовскую теорію можно упростить, разнообразныя формы познанія свести къ одной, именно къ признанной уже Кантомъ категоріи причинности, или къ положенію достаточнаго основанія, какъ общему выраженію закономѣрной связи нашихъ представленій. Эта связь, соотвѣтственно разнообразнымъ классамъ объектовъ или представленій—именно чистыхъ, т. е. чисто-формальныхъ интуицій, эмпирическихъ-полныхъ — интуицій, актовъ воли и отвлеченныхъ понятій, имѣетъ четыре формы. Она есть основной законъ бытія, явленія, дѣйствованія или познанія. Ratio essendi есть законъ, который управляетъ отношеніемъ положенія частей пространства и слѣдованія частей времени. Ratio fiendi для каждаго измѣненія состояній требуетъ другого, за которымъ оно закономѣрно слѣдовало бы, какъ за своей причиной, и субстанціи, какъ неизмѣняемаго субстрата этихъ измѣненій, т. е. матеріи. Всѣ измѣненія совершаются съ необходимостью, все дѣйствительное — матеріально. Законъ причинности имѣетъ значеніе только для явленій, а не надъ ними; онъ имѣетъ значеніе только для состояній субстанціи, а не для нея самой. Въ неорганической природѣ причина дѣйствуетъ механически, въ органической—какъ раздраженіе (при немъ противодѣйствіе не равно дѣйствію), въ одушевленныхъ тѣлахъ — какъ основа движенія. Мотивъ есть сознательная (но при этомъ не свободная) причина; законъ мотивированія есть ratio agendi. Каждая ступень ряда: „механическая причина, раздраженіе, мотивъ“ обозначаетъ только различія способа, а не необходимость дѣйствія. Поступки человѣка вытекаютъ изъ его характера и дѣйствующихъ мотивовъ съ такою же безотговорочностью, съ какой показываютъ часы. Свобода воли — химера. Наконецъ, ratio cognoscendi опредѣляетъ, что сужденіе, для того, чтобы быть истиннымъ, должно имѣть достаточное основаніе. Сужденіе или связываніе понятій есть главная дѣятельность разума, который, какъ способность отвлеченнаго мышленія и органъ науки, обосновываетъ различіе между людьми и звѣрями, разсудкомъ же, интуирующимъ находящіеся передъ ними объекты одинаково обладаютъ и тѣ и другіе. Противъ обычной чрезмѣрной оцѣнки способности посредственныхъ представленій, языка и рефлексіи, Шопенгауеръ указываетъ, что разумъ, подобно разсудку, служитъ не творческой, а только воспринимающей способностью, которая проясняетъ и оформливаетъ полученное отъ интуиціи содержаніе, отнюдь не увеличивая его новыми представленіями.

Объективное познаніе заключено въ кругъ нашихъ представленій; все познаваемое—явленіе. Пространство, время и причинность простираются какъ бы тройнымъ покрываломъ между нами и вещами въ себѣ и не позволяютъ посмотрѣть на истинную сущность міра. Но есть одинъ пунктъ, въ которомъ мы познаемъ больше простого явленія, въ немъ изъ этихъ трехъ затемняющихъ покрывалъ только одно, именно — форма времени, отдѣляетъ насъ отъ вещи въ себѣ. Этотъ пунктъ — сознаніе самого себя.

Съ одной стороны, я являюсь себѣ, какъ тѣло. Мое тѣло есть временной, протяженный, матеріальный предметъ, — объектъ, равный всѣмъ остальнымъ и подобно имъ подчиненный законамъ объективности. Но кромѣ этого объективнаго познанія у меня есть еще непосредственное сознаніе самого себя; при помощи его я понимаю свою истинную сущность: я сознаю себя желающимъ. Моя воля больше, чѣмъ простое представленіе: она есть нѣчто первоначальное во мнѣ, та истинная реальность, которая мнѣ является, какъ тѣло. Воля относится къ интеллекту, какъ первичное ко вторичному, какъ субстанція къ акциденціи; она относится къ тѣлу, какъ внутреннее къ внѣшнему, какъ реальность къ явленію. За актомъ воли тотчасъ и неминуемо слѣдуетъ желаемое движеніе тѣла, такъ какъ оба они — одно и тоже, только взятое различнымъ способомъ. Воля—разсматриваемое извнутри тѣло; тѣло, — разсматриваемая снаружи, сдѣлавшаяся видимой, объективированная воля. Какъ явленіе мы — матеріальные объекты, въ дѣйствительности мы — воля; по аналогіи же съ нами самими слѣдуетъ судить и о всемъ бытіи. Вселенная — макрантропосъ, и познаніе нашего собственнаго существа есть ключъ къ познанію сущности міра. Какъ наше тѣло, такъ и цѣлый міръ есть видимость воли. Человѣческая воля — высочайшая ступень въ развитіи того же самаго принципа, который дѣятельно проявляется въ различныхъ силахъ природы и въ заключеніе получаетъ свое имя по превосходнѣйшему своему виду. Еще глубже проникнуть во внутрь вещей — невозможно. Такое еще болѣе глубокое въ себѣ, являющееся, какъ воля, и еще остающееся послѣ отрицанія послѣдней — для насъ абсолютно непознаваемо.

Міръ въ себѣ есть воля. Отъ этой первоначальной воли нужно устранить тѣ предикаты, которые мы, въ силу нашихъ субъективныхъ формъ пониманія, прилагаемъ къ вещамъ: опредѣляемость причинами или цѣлями, а также множественность; она стоитъ внѣ закона причинности и внѣ пространства и времени, внѣ *principii individuationis*. Она—лишенное основанія, слѣпое стремленіе, безсознательное влеченіе къ существованію; она—едина, одно и все, Ἓν καὶ παν. Все, что проявляется какъ тяжесть, магнетическая и растительная силы, цѣлебная сила природы, все это — ничто иное, какъ та же міровая воля, единство (не сознательность) которой доказывается цѣлесообразностью ея воплощеній. Сущность каждой вещи, ея скрытое качество, дойдя до котораго, должно остановиться эмпирическое объясненіе, есть ея воля: сущность легкихъ — воля, направленная на дыханіе; зубы, гортань и кишки—суть объективированный голодъ. Тѣ качества, въ которыхъ матеріально представляется міровая воля, образуютъ постепенный порядокъ возрастающаго совершенства, царство неизмѣнныхъ родовыхъ формъ или вѣчныхъ идей; онѣ съ трудно опредѣлимою степенью дѣйствительности стоятъ посрединѣ между первоначальной волей и безчисленными единичными существами. Органическій индивидуумъ не вполнѣ соотвѣтствуетъ идеалу своего рода, но только болѣе или менѣе приближается къ нему, это имѣетъ свое основаніе въ томъ, что степени объективированія воли или идеи какъ будто борются изъ за матеріи; та часть силы, которая употребляется на преодолѣніе низшихъ идей высшими, уже потеряна для образованія отдѣльныхъ существъ высшихъ идей. Чѣмъ выше степень существа, тѣмъ сильнѣе отпечатлѣвается его индивидуальность. Самыя общія силы природы, которыя составляютъ грубую массу, играютъ роль основного баса въ міровой симфоніи; высшія степени неорганической природы, вмѣстѣ съ міромъ растеній и животныхъ, являются средними голосами; а человѣкъ—руководящимъ высокимъ голосомъ, ведущимъ полную смысла мелодію. Вмѣстѣ съ человѣческимъ мозгомъ сразу возникаетъ міръ, какъ представленіе; въ этомъ органѣ воля зажгла себѣ факелъ, чтобы освѣтить самое себя и выполнить свои намѣренія съ обдуманнымъ размышленіемъ; она произвела интеллектъ, какъ свое орудіе, которое у громаднаго большинства людей остается въ служебномъ отношеніи къ волѣ. Мозгъ и мысль — одно и то же; первый — ничто иное, какъ воля къ познаванію, подобно тому какъ желудокъ есть воля къ перевариванію. О нематеріальной душѣ говоритъ только тотъ, кто вноситъ сообщенныя ему при конфирмаціи понятія въ философію, здѣсь они неприложимы.

Какъ своевольна и негармонична личность Шопенгауера, такъ же богата непослѣдовательностями и его философія. „Онъ переноситъ въ свою систему всѣ противорѣчія и причуды своей капризной природы“ (Целлеръ). Отъ самаго радикальнаго идеализма (объективный міръ — продуктъ представленія) онъ прямо поворачиваетъ къ самому грубому матеріализму (мышленіе — функція мозга); сначала матерія должна быть простымъ представленіемъ, теперь—представленіе должно быть матеріальнымъ процессомъ! Въ такомъ же грубомъ противорѣчіи, въ какомъ стоятъ другъ къ другу первая (теорія познанія) и вторая (метафизическая) книга сочиненія „Міръ, какъ воля и представленіе“, находятся онѣ и къ третьей и четвертой, развивающихъ эстетическую точку зрѣнія автора. Именно, въ началѣ было опредѣлено, что всякое представленіе находится подъ властью закона достаточнаго основанія; теперь же говорится, что кромѣ познанія о причинахъ существуетъ нѣкоторое высшее познаваніе, свободное отъ этого закона: эстетическая и философская интуиція. Прежде было сказано, что интеллектъ есть созданіе и слуга воли, теперь же мы узнаемъ, что въ индивидуумахъ, получившихъ особое преимущество, онъ доходитъ до того, что свергаетъ такое рабство и не только возвышается до блаженства вполнѣ безстрастнаго созерцанія, но даже вступаетъ въ побѣдоносный бой со своимъ тираномъ и убиваетъ волю. Какимъ образомъ? — объ этомъ Шопенгауеръ молчитъ. Р. Гаймъ (А. Шопенгауеръ 1864, оттискъ изъ Preuss. Jahrbücher) не неправъ, называя шопенгауеровскую философію романомъ, прерываемымъ неожиданными отступленіями.

Свободное отъ причинности и воли созерцаніе есть сущность эстетическаго отношенія; частичное и совершенное отстраненіе, ослабленіе и отрицаніе воли — сущность нравственнаго отношенія. Лишь изрѣдка, въ художественномъ и философскомъ геніѣ, интеллекту удается освободиться отъ верховенства воли и совершенно погрузиться въ чистое существо вещей по устраненіи вопросовъ, почему и зачѣмъ, гдѣ и когда. У большинства людей, какъ у животнаго, интеллектъ навсегда остается связаннымъ на службѣ воли къ жизни, самосохраненія, личнаго интереса; въ геніальномъ же человѣкѣ, художникѣ или мыслителѣ, онъ отряхаетъ все индивидуальное и въ незаинтересованномъ созерцаніи идей становится чистымъ, свобод-

нымъ отъ воли, безвременнымъ субъектомъ. Искусство освобождаетъ отъ индивидуальности какъ субъектъ, такъ и объектъ; его утѣшающее и осчастливливающее дѣйствіе основывается на томъ, что оно поднимаетъ наслаждающагося къ возвышающемуся надъ всей мукой желанія исходному пункту прочнаго, спокойнаго, совершенно объективнаго созерцанія неизмѣннаго существа, вѣчныхъ идеаловъ вещей. Для эстетическаго созерцанія предметъ является не вещью, стоящей въ пространственномъ, временномъ и причинномъ отношеніяхъ, а только выраженіемъ, примѣромъ, представителемъ идеи. Выше изобразительныхъ искусствъ стоитъ поэзія, которая — совершеннѣе всего въ трагедіи—представляетъ идею человѣчества. Высочайшее же мѣсто приличествуетъ музыкѣ, такъ какъ она изображаетъ не отдѣльныя идеи, какъ остальныя искусства, а безсознательную метафизику, даже второй идеальный міръ надъ матеріальнымъ, саму волю. Ничего нѣтъ удивительнаго, что при такой высокой оцѣнкѣ музыкальнаго искусства музыканты составляютъ значительный контингентъ въ толпѣ почитателей Шопенгауера. Другое привлекательное средство для широкаго круга читателей представляетъ пикантная приправа пессимизма.

Если цѣлесообразность природныхъ явленій указываетъ на единство первоначальной воли, то съ другой стороны съ одинаковымъ краснорѣчіемъ обрисовываемое Шопенгауеромъ несказуемое бѣдствіе жизни доказываетъ слѣпоту и неразумность міроосновы. Жизнь есть страданіе, міръ содержитъ несравнимо болѣе страданія, чѣмъ удовольствія; онъ наихудшій изъ возможныхъ. Въ природѣ ниже животныхъ — безцѣльное стремленіе, въ животной — ненасытное влеченіе къ наслажденію: вѣчно обманываясь въ будущемъ счастьи, въ которомъ ей навсегда отказано, постоянно колеблясь между нуждой и скукой — воля никогда не достигаетъ полнаго удовлетворенія. Удовольствіе, за которымъ она гоняется, есть ничто иное, какъ устраненіе неудовольствія, и потухаетъ тотчасъ по удовлетвореніи желанія, чтобы снова поддаться новымъ потребностямъ и новымъ страданьямъ. Въ виду неоспоримой скорби въ мірѣ благоволить оптимизму означаетъ не столько ослѣпленіе и глупость, сколько преступное настроеніе. Старая фраза — небытіе лучше бытія — вполнѣ правильна. Однако бѣдствія являются справедливымъ наказаніемъ за основную вину индивидуума, который самъ себѣ далъ отдѣльное существованіе интеллектуальнымъ свободнымъ дѣйствіемъ. Освобожденіе отъ грѣха и несчастья бытія возможно только благодаря второму акту

трансцендентальной свободы; этотъ актъ состоитъ въ совершенномъ измѣненіи нашего существа и въ виду своего сверхъестественнаго происхожденія вполнѣ правильно описывается церковью, какъ перерожденіе и дѣйствіе благодати.

Нравственность имѣетъ своимъ предположеніемъ пессимистическій взглядъ на негодность міра и безплодность всякаго желанія и пантеистическое воззрѣніе на неистинность отдѣльнаго существованія и идентитетъ существа всѣхъ индивидуумовъ. Человѣкъ можетъ освободиться отъ эгоистическаго самоутвержденія только двойнымъ познаніемъ: что всякое стремленіе тщетно и страстно желаемое удовольствіе недостижимо и что всѣ индивидуумы въ корнѣ одно, именно проявленія одной и той же первоначальной воли. Такое освобожденіе происходитъ на мгновенія въ состраданіи, которое, какъ единственный противовѣсъ естественному себялюбію, является истинно моральнымъ побужденіемъ и источникомъ всякой любви и справедливости. Сострадательный признаетъ въ другомъ самого себя и чувствуетъ его страданіе, какъ свое собственное. Однако выше вульгарной добродѣтели высочувствія чужому страданію стоитъ совершенное отрицаніе воли, выдающіеся примѣры котораго дали христіанскіе аскеты и восточные кающіеся. Здѣсь познаніе, обращающееся отъ отдѣльнаго и ничтожнаго къ цѣлому и настоящему, перестаетъ быть побуждающей причиной желанія, а становится средствомъ ослабленія; интеллектъ превращается изъ мотива въ квіэтивъ и спасаетъ предающаго себя „всему“ изъ бури страстей въ мирную пристань освобожденія отъ бытія. Безвольность, отреченіе есть святость и благость въ одномъ. Для того, кто убилъ въ себѣ волю, пестрый измѣнчивый сонъ явленія исчезъ, онъ живетъ въ эѳирѣ истинной дѣйствительности; эта дѣйствительность для нашего познанія является пустымъ ничто (нирваной), но (необъемлемое, при устраненіи воли остающееся въ остаткѣ послѣднее въ себѣ) оно есть ничто лишь относительное — относительно явленій.

Для детерминизма Шопенгауера являются неудобными факты чувства отвѣтственности и карающей совѣсти; онъ отдѣлывается отъ нихъ такимъ образомъ, что относитъ ихъ обоихъ не къ отдѣльному дѣянію и не къ эмпирическому характеру, а къ нераздѣльному акту интеллектуальнаго характера. Укоры совѣсти мучатъ меня не потому, что я дѣйствовалъ такъ, какъ я долженъ былъ дѣйствовать при моемъ характерѣ и при данныхъ мотивахъ, а потому, что я таковъ, какимъ оказываюсь изъ этихъ дѣйствій. *Operari sequitur esse*. Мое дѣй-

ствіе слѣдуетъ изъ моего бытія, свое бытіе я самъ себѣ свободно выбралъ и только новый свободный поступокъ можетъ его перемѣнить.

Шопенгауеръ охотно ссылается на согласованіе его ученія со старѣйшими и совершеннѣйшими религіями; въ основѣ этого лежитъ мысль, что религія выростаетъ изъ тѣхъ же метафизическихъ потребностей, что и философія, и замѣняетъ послѣднюю для той массы, у которой нѣтъ для философствованія ни досуга, ни способности; слѣдовательно религія какъ метафизика народа, тѣ же, основныя истины, которыя философія представляетъ въ формѣ понятія и подкрѣпляетъ разумными основами, одѣваетъ въ костюмъ миѳа и аллегоріи и ставитъ подъ защиту внѣшняго авторитета. Религія становится худшимъ врагомъ истинной философіи въ томъ случаѣ, если не признаютъ этотъ характеръ религіи и принимаютъ то, что нужно толковать символически, за буквальную истину (не только супранатуралисты, но и натуралисты съ ихъ уравнивающими объясненіями выходятъ изъ этого требованія). Въ христіанствѣ нашему философу особенно симпатичны догмы наслѣдственнаго грѣха и искушенія, а также мистика и аскетизмъ. Наихудшей религіей Шопенгауеръ объявляетъ исламъ за его оптимизмъ и абстрактный теизмъ, наилучшей—буддизмъ, такъ какъ онъ идеалистиченъ, пессимистиченъ и атеистиченъ.

Только послѣ появленія второго изданія своего главнаго сочиненія Шопенгауеръ дожилъ до съ нетерпѣніемъ ожидавшагося его честолюбіемъ удовлетворенія — видѣть свою философію трактуемой серьезно. У него явился пламенный апостолъ въ лицѣ Юлія Фрауенштэдта († 1878; письма о философіи Шопенгауера 1854, новыя письма о философіи Ш. 1876); онъ въ началѣ былъ гегельянцемъ и старался удалить пессимизмъ изъ системы учителя. Подобно Эд. Гартману, о которомъ рѣчь впереди, Юлій Банзенъ († 1882; противорѣчіе въ знаніи и сущности міра, принципъ реальной діалектики 1880—1881, кромѣ того интересные характерологическіе этюды) хочетъ связать гегельянскіе и шопенгауеровскіе элементы; К. Петерсъ (Волевой міръ и міровая воля, 1883) показываетъ пункты соприкосновенія съ Шопенгауеромъ. Изъ младшихъ членовъ школы назовемъ П. Дайсена въ Килѣ (элементы метафизики, 2-ое изд. 1896) и Ф. Майлендера (философія искупленія, 2-ое изд. 1879). Какъ упомянуто, ученіе Шопенгауера оказалось обладающимъ притягательной силой и для художниковъ. Рихардъ Вагнеръ (1813 — 1883; собраніе сочиненій, 9 томовъ 1871 — 1873, десятый томъ 1883, 2-ое изд. 1887 — 1888) въ своихъ раннихъ эстетическихъ

сочиненіяхъ (художественное произведеніе будущаго 1850, опера и драма 1851) находился подъ вліяніемъ Фейербаха; въ позднѣйшихъ же (Бетховенъ 1870, религія и искусство, въ третьемъ годѣ Bayreuther Blätter 1880) принимаетъ исходный пунктъ Шопенгауера; еще раньше, до знакомства съ произведеніями философа, онъ въ поэтическомъ изображеніи, въ „Кольцѣ Нибелунговъ“, выразилъ міровозрѣніе, родственное съ этимъ философомъ. О немъ Фр. Гаузеггеръ, Вагнеръ и Шопенгауеръ 1878. Къ самымъ разумнымъ почитателямъ франкфуртскаго философа и байрейтскаго драматурга относится Фридрихъ Ничше (род. 1844). Его соотвѣтственныя безвременю разсужденія 1873—1876 *) являются призывомъ къ обращенію съ пути заблужденій новѣйшей культуры, поддѣланной пріобрѣтателями, государствомъ, элегантными писателями и учеными, особеннно же профессорами философіи, которые сдѣлали людей не простыми и честными, а трусливыми и обманчивыми, самолюбующимися „филистерами образованія.“ Въ сочиненіахъ съ 1878 **) Ничше перемѣнилъ роль нѣмецкаго Руссо на роль вольтерьянца, чтобы наконецъ прійти къ идеалу сверхчеловѣка. Срав. Г. Каатцъ: міровоззрѣніе Фр. Ничше, I. Культура и мораль 1892.

ГЛАВА ПЯТНАДЦАТАЯ.

Иностранная философія.

I. Италія.

Въ Италіи широко распространилась картезіанская философія, представителемъ которой въ смыслѣ Мальбранша былъ еще Ст. Джердиль (1718—1802); противъ нея, какъ неисторическаго міровоз-

*) D. Strausz, der Bekenner und der Schriftsteller, Vom Nutzen und Nachteil der Historie fürs Leben, Schopenhauer als Erzieher, R. Wagner in Bayreuth.

**) Menschliches, Allzumenschliches, новое изд. 1886, Morgenröte, Gedanken über die menschlichen Vorurteile 1881, Die fröhliche Wissenschaft 1882, Also sprach Zarathustra 1883—1884, Ienseits von Gut und Böse 1886, Zur Genealogie der Moral 1887, 2-ое изд, 1887, Der Fall Wagner 1888, 2-ое изд. 1892 Götzendämmerung oder wie man mit dem Hommer philosophiert 1889.

зрѣнія, поднялъ свой голосъ смѣлый и глубокій творецъ философіи исторіи Джамбатиста Вико *) (1668—1744; съ 1697 г. учитель риторики въ неаполитанскомъ университетѣ). Руководящія его идеи таковы: человѣкъ самъ себя дѣлаетъ руководящей нитью вселенной и судитъ о неизвѣстномъ и лежащемъ въ дали по извѣстному и настоящему. Свободная воля отдѣльнаго лица примыкаетъ къ сужденіямъ, нравамъ и обычаямъ народа, происшедшимъ безъ рефлексіи изъ всеобщечеловѣческаго инстинкта. Одноформенныя идеи у неизвѣстныхъ другъ другу націй имѣютъ общіе мотивы истиннаго. Исторія есть развитіе человѣческаго существа; въ ней господствуетъ не случай и не судьба, а законодательное могущество промысла, въ силу котораго люди по собственной свободѣ прогрессивно осуществляютъ идею человѣческой природы. Всеобщій ходъ цивилизаціи идетъ такъ, что образованіе переноситъ ея мѣстопребываніе изъ лѣсовъ и хижинъ въ деревни, города, наконецъ академіи; природа народовъ сначала груба, затѣмъ строга, мало по малу она становится кроткой, даже мягкой, наконецъ вольной; люди ощущаютъ сначала только необходимое, далѣе начинаютъ уважать полезное, удобное, пріятное и привлекательное, пока наконецъ роскошь, происходящая изъ чутья къ прекрасному, не вырождается въ безумное злоупотребленіе вещами. Вико разлагаетъ древность на три возраста: божественныя (теократія), героическія (аристократія) и человѣческія (демократія и монархія) времена. Тотъ же самый ходъ вещей повторяется и у народовъ новѣйшаго времени: патріархальному господству полнаго фантазіи, создающаго миѳы востока соотвѣтствуютъ духовныя государства переселенія народовъ, древнегреческому господству знати—рыцарскій и разбойническій періодъ крестовыхъ походовъ, республикѣ и монархіи позднѣйшей древности — новѣйшее время, допускающее къ участію во всеобщемъ равенствѣ и горожанъ и крестьянъ. Если бы европейское образованіе не было пересажено въ Америку, то и тамъ разыгралась бы такая же трехъактная пьеса человѣческаго развитія. Тройственное дѣленіе Вико проводитъ также и при разсмотрѣніи нравовъ, правъ, языковъ, характеровъ и т. д.

Если Вико предвосхищаетъ гегелевское историческое созерцаніе, то Антоніо Дженовези (1712 — 1769), читавшій лекціи въ томъ же неаполитанскомъ университетѣ еще при жизни Вико, воодушевленъ предчувствіемъ кантовской критики *). Дженовези цѣнилъ Локка и Лейбница и отъ послѣдняго заимствовалъ понятіе о монадѣ, отъ перваго—непознаваемость субстанціи. Въ концѣ концовъ онъ пришелъ—какъ онъ сообщаетъ въ письмѣ—къ убѣжденію, что чувственныя тѣла ничто иное, какъ явленія интеллектуальныхъ единствъ, каждое существо для насъ—дѣятельность, субстратъ и причина которой остаются для насъ неизвѣстными, самосознаніе и познаніе внѣшнихъ впечатлѣній представляетъ намъ только феномены, путемъ переработки которыхъ мы производимъ интеллектуальные міры наукъ. Въ остальномъ Дженовези совѣтуетъ своимъ друзьямъ: изучайте міръ, занимайтесь языками и математикой, думайте больше о человѣкѣ, чѣмъ о вещахъ выше насъ, и предоставьте метафизическіе миражи монахамъ. Земляки Дженовези чтутъ въ немъ ученаго, который впервые поставилъ этику и политику въ рядъ философскаго изученія и на каѳедрѣ и въ сочиненіяхъ пользовался итальянскимъ языкомъ: варварская та нація— говорилъ онъ — научныя сочиненія которой написаны не на собственномъ языкѣ.

Сенсуализмъ Кондильяка имѣлъ вліяніе на Мельхіора Джойа (1767 — 1828; статистическая логика 1803, идеологія 1822) и Джандоменико Романьози (1761—1835; что такое здоровый духъ? 1827), одинаково оба они его значительно модифицировали. Значеніе этихъ обоихъ ученыхъ лежитъ впрочемъ въ области соціальной философіи болѣе, чѣмъ въ теоріи познанія.

Изъ трехъ величайшихъ итальянскихъ философовъ текущаго столѣтія Галуппи, Розмини и Джоберти — первый стоитъ ближе къ кантовскому исходному пункту, чѣмъ самъ хотѣлъ бы признать это. Пасквале Галуппи **) (1770—1846, съ 1831 профессоръ въ Неаполѣ признаетъ своимъ принципомъ опытъ, но понимаетъ послѣдній не какъ чувственно данное, а какъ переработку послѣдняго синтетическими отношеніями (*rapporti*) тождества и различія, исходящими

*) Вико: Основныя положенія новой науки объ общей природѣ народовъ 1725, нѣмецкій переводъ Вебера 1822, сочиненія изданы въ 6 томахъ Дж. Феррари 1835—1837, новое изданіе 1853 и слѣд. О немъ К. Вернеръ 1877 и 1879.

*) Для послѣдующаго изложенія мы пользовались переводомъ заключительной главы «Учебника исторіи философіи» Франческо Фіорентино 1877 — 1881. Переводъ любезно намъ предоставленъ д-ромъ I. Майнцеромъ. Ср. того же автора «Современная философія въ Италіи» 1876. Далѣе Бонателли «Философія въ Италіи съ 1815 г.» и Карлъ Вернеръ «Итальянская философія XIX вѣка» 5 томовъ 1884—1886.

**) Галуппи: Философскій опытъ о критикѣ познанія 1819, «Лекціи по логикѣ и математикѣ» 1834, «Философія воли» 1832, «О системѣ Фихте или разсужденіе о трансцендентальномъ идеализмѣ въ абсолютномъ раціонализмѣ» 1841. Для Италіи онъ создалъ исторію философіи своими письмами по этой исторіи отъ Декарта до Канта 1827, въ позднѣйшемъ изданіи до Кузена.

изъ дѣятельности духа.—Галуппи думалъ, что нѣкоторыя отношенія объективны, другія субъективны; противъ этого взгляда выступили Винценцо де Грацiа (опытъ о реальности человѣческаго знанія 1839—1842), объявившій всѣ отношенія объективными, и Оттавіо Колекки († 1847; философскія изслѣдованія 1843), считавшій всѣ ихъ субъективными. По Грацiа сужденіе есть наблюденіе, а не связываніе, оно отыскиваетъ содержащіяся въ датахъ ощущенія отношенія, открываетъ ихъ, но не производитъ. Колекки сводитъ кантовскія категоріи къ двумъ — субстанціи и причины. Теста, Борелли и изъ новѣйшихъ Кантони—кантіанцы, Лабріола—гербартіанецъ.

Антоніо Розмини Сорбати *) (род. 1797 въ Ровередо, умеръ 1855 въ Стрезѣ) смотритъ на познаніе, какъ на общій продуктъ чувствительности и разсудка, — первая доставляетъ матерію, второй — форму. Форма только одна: идея бытія (*essere ideale, ente universale*), предшествующая всякому сужденію, не отъ меня происходящая, врожденная, постигаемая внутреннимъ воспріятіемъ. Чистыя понятія (субстанція, причина, единство, необходимость) происходятъ такимъ образомъ, что рефлектирующій разумъ разлагаетъ упомянутую общую идею бытія; смѣшанныя идеи (пространство время, движеніе, тѣло, духъ) производятся разсудкомъ путемъ примѣненія ихъ къ чувственному опыту. Всеобщая идея бытія и отдѣльныя существованія по бытію идентичны, различны же по *modus'y* бытія. Въ посмертной теософіи 1859 Розмини уже не полагаетъ, что всеобщее существо воспринимаетъ свои опредѣленія извнѣ, но что оно производитъ ихъ изъ внутри самого себя путемъ апріорнаго развитія. Винценцо Джоберти **) (род. 1801 въ Туринѣ, ум. 1852 въ Парижѣ) можно сравнить въ качествѣ патріота съ Фихте, по направленію же мышленія со Спинозой. Онъ хочетъ на мѣстѣ выставленнаго Декартомъ, ведущаго къ скептицизму психологизма Розмини поставить онтологизмъ, который только одинъ можетъ примирить науку и католическую религію. Мы познаемъ абсолютное, какъ творческую основу двухъ рядомъ—ряда идеи и ряда реальности—путемъ непосредственной интуиціи, содержаніе которой Джо-

*) Розмини: «Новый опытъ о происхожденіи идей» 1830, «Принципы моральной философіи» 1831, «Философія права» 1841.

**) Джоберти: «Введеніе въ изученіе философіи» 1840, «Заблужденія Розмини» 1842, однозременно «О прекрасномъ», «О добрѣ» (основныя черты системы этики, нѣмецкій переводъ Зудгофа, Майнцъ 1844), Протологія издана Массари 1857. Объ этихъ двухъ философахъ см. Р. Зейдель въ «Zeitschrift für Philos.» 1859.

берти обнимаетъ въ формулѣ: „бытіе создаетъ существованія." На усилія Розмини и Джоберти привести разумъ въ согласіе съ церковной вѣрой сильно напали Джус. Феррари (1888 — 1876) и Аус. Франки (1853); Франч. Бонателли (мысль и понятіе 1864) и Тер. Маміани (1800—1885; исповѣданія метафазика 1865) двигались въ направленіи, родственномъ платоническимъ интуиціямъ первыхъ мыслителей. Маміани въ 1870 вызвалъ къ жизни журналъ „*Filosofia delle scuole italiane*", который съ 1886 г. продолжается подъ руководствомъ Л. Ферри и подъ заглавіемъ „*Rivista italiana di filosofia*".

Ученіе Ѳомы Аквинскаго насчитываетъ въ Италіи много приверженцевъ, изъ которыхъ можно назвать іезуита М. Либераторе (1865). Нашла себѣ тамъ (именно въ Неаполѣ) откликъ и гегелевская философія, а также позитивизмъ. Къ первой склоняются Вера, Маріано, Раньиско и умершій въ 1885 Спавента; позитивизму служитъ основанная Морселли *Rivista di filosofia scientifica* съ 1881, подобную же тенденцію обнаруживаетъ *La nuova scienza* Е. Капоралиса съ 1884. Пьетро Сициллини (*Sul rinnovamento della filosofia positiva in Italia* 1871) начинаетъ съ Вико третій критическій періодъ, которымъ ниспровергнута схоластика и разумъ сдѣланъ авторитетомъ; онъ основываетъ свое ученіе на формулѣ Вико чередованіе *verum* и *factum*. Позднѣе онъ приблизился къ позитивизму, съ которымъ раньше боролся. Изъ представителей позитивизма нужно еще упомянуть: Роб. Ардиго въ Павіи (*La psicologia come scienza positiva* 1870, *La morale dei positivisti* 1885, *opere filosofiche* 1883) и Андреа Анджули въ Неаполѣ († 1890; *La filosofia e le scuoli* 1889), которые объявляли вещество и духъ двумя явленіями одного и того же существа; далѣе идутъ Джус. Серги, Джіов. Ческа и психіатръ Чез. Ломброзо, глава позитивистской школы уголовнаго права.

II. Франція.

Ни одного изъ французскихъ философовъ XIX столѣтія *) нельзя сравнить по обширности вліянія, какъ въ самой Франціи, такъ и за-

*) Изложенія французской философіи 19-го столѣтія даютъ: И. Тэнъ (1857, 3-е изд. 1867), Жане (la philosophie française contemporaine, 2-е изд. 1879), А. Франкъ, Ferraz (3 тома, 1880 — 1889), Ф. Равессонъ (2 изд. 1884, нѣм.

границей, съ творцомъ позитивизма, Огюстомъ Контомъ *) (род. въ Монпелье 1798, умеръ въ Парижѣ 1857); его главное шеститомное сочиненіе „курсъ позитивной философіи“ появилось въ 1830—1842 годахъ.

Позитивная философія хочетъ покончить съ тысячелѣтнимъ заблужденіемъ, будто нашему познанію доступно что либо кромѣ даннаго, фактовъ, феноменовъ и ихъ отношеній. Мы не можемъ познать сущность явленій, ихъ первыя причины и конечныя цѣли; мы познаемъ только—путемъ наблюденія, опыта и сравненія—постоянную связь явленій, отношенія событій, послѣдовательности и сходства фактовъ. Ихъ однообразіе мы называемъ законами явленій. Такимъ образомъ, всякое знаніе относительно, и нѣтъ никакого абсолютнаго познанія, потому что внутренняя сущность событій, ихъ происхожденіе и способъ, какимъ они производятся, для насъ непостижимы. Мы знаемъ только, именно изъ опыта, что явленіе А неизмѣнно связано съ явленіемъ В, что второе всегда слѣдуетъ за первымъ, и называемъ причиной явленіе, постоянно предшествующее другому. Мы познаемъ только такія причины, которыя сами—феномены. Но не слѣдуетъ жаловаться на тотъ недостатокъ нашего познанія, что оно ограничено послѣдовательностью и сосуществованіемъ явленій: это единственно доступное намъ знаніе есть въ то же время и единственно полезное, дающее намъ практическую власть надъ явленіями. Изслѣдуя причину, человѣкъ всегда имѣетъ въ виду ускорить или задержать ея дѣйствіе, или видоизмѣнить его по своему желанію, или, по меньшей мѣрѣ, предузнать его, чтобы сообразовать съ нимъ свои мѣры. А такого предвидѣнія событій и вліянія на нихъ можно достигнуть только зная ихъ законы, послѣдовательность, феноменальныя причины. *Savoir pour prévoire.* Но хотя мы только и нуждаемся, такъ въ единственномъ знаніи, въ предвидѣніи событій, тѣмъ не менѣе люди издревле стремились еще къ другому „абсолютному“ знанію или воображали, что обладаютъ таковымъ. Даже такіе предше-

переводъ Эдм. Кенига 1889) и Бореліусъ (нѣмецкій переводъ Іонаса: «Blicke auf den gegenwärtigen Standpunkt der Philos. in Deutschland und Frankreich» 1887).

*) О немъ см.: Б. Пюньеръ въ Jahrbb. f. prot. Theol. 1878; Р. Эйкенъ, Zur Würdigung Comtes und des Positivismus въ сборникѣ статей къ юбилею Целлера 1887; Мак. Брюттъ. Позитивизмъ, программа реальной гимназіи въ Гамбургѣ 1889.

ственники позитивной философіи, какъ Бэконъ и Декартъ, раздѣляли еще это заблужденіе. Потребовалось продолжительное духовное развитіе, прежде чѣмъ люди пришли къ убѣжденію, что наше знаніе простирается не далѣе познанія послѣдовательности и сосуществованія событій, и что на абстрактныя умозрѣнія слѣдуетъ распространить тотъ же пріемъ, какимъ пользуется обыденный разсудокъ въ своей частной дѣятельности. Съ другой стороны, позитивная философія, хотя и отрекается отъ метафизики, тѣмъ не менѣе далека и отъ защиты эмпиризма. Всякое изолированое эмпирическое наблюденіе еще безполезно и не поучительно. Свою цѣну и приложимость оно получаетъ лишь тогда, когда оно опредѣлено и объяснено какой нибудь теоріей и, въ связи съ другими наблюденіями, связываетъ въ законъ: въ этомъ заключается различіе между наблюденіями ученаго и профана.

Позитивному періоду науки, который начинается тогда, когда научаются объяснять явленія законами, предшествуютъ два другіе: теологическій и метафизическій. Первый кладетъ въ основу явленій вымышленныя личныя силы, а второй—абстрактныя силы природы. Эти три періода представляютъ дѣтство, юность и зрѣлый возрастъ науки.

Первоначально — теологическое міровоззрѣніе, которое выводитъ событія міра изъ волевыхъ актовъ сверхъ-естественныхъ сознательныхъ существъ. Грубое пониманіе природы видитъ въ каждомъ отдѣльномъ предметѣ одушевленное, подобное человѣку существо; позднѣе привыкаютъ думать, что цѣлый классъ предметовъ управляется однимъ невидимымъ существомъ, божествомъ, наконецъ, эти многіе боги уступаетъ мѣсто единому Богу, который создаетъ вселенную, поддерживаетъ ее и управляетъ ею, вторгаясь иногда въ ходъ событій посредствомъ необыкновенныхъ дѣйствій, чудесъ. Такимъ образомъ, фетишизмъ (въ высшей формѣ поклоненіе небеснымъ свѣтиламъ), политеизмъ и монотеизмъ составляютъ три ступени развитія теологическаго мышленія. Во второмъ, метафизическомъ, періодѣ на мѣсто проявленій божественной воли выступаютъ сущности, абстрактныя понятія; ихъ считаютъ реальностями, въ нихъ видятъ то истинно-дѣйствительное, что скрывается за явленіями. Вещамъ приписываютъ силу или способность, скрытое свойство или сущность, и называютъ таинственное, управляющее явленіями существо, уже не Богомъ, а „природой“ и надѣляютъ ее извѣстными наклонностями,

боязнью пустоты, не любовью къ скачкамъ, тенденціей къ лучшему, цѣлебной силой, и т. п. Сюда же относятся растительныя души Аристотеля, жизненная сила и организующій инстинктъ у новѣйшихъ изслѣдователей.—Наконецъ наступаетъ позитивный періодъ, когда оставляютъ всѣ эти абстракціи, все еще представляемыя наполовину личными и произвольными, и устанавливаютъ путемъ наблюденія и опыта неизмѣнные и неимѣющіе изъятія законы явленій. Объясненіе же самихъ законовъ природы выходитъ, по Конту, за предѣлы, положенные человѣческому знанію. Начало міра лежитъ внѣ познаваемаго; атеизмъ также мало обоснованъ, какъ и теистическая гипотеза. И если Контъ объявляетъ, что слѣпо дѣйствующій механизмъ имѣетъ за себя меньше вѣроятій, чѣмъ сознательный планъ мірозданія, то онъ при этомъ ясно сознаетъ, что высказываетъ просто предположеніе, которое никогда не возвысится до научной теоріи. Начало и конецъ вещей — неразрѣшимые вопросы и въ отвѣтѣ на нихъ, пока человѣчество мыслитъ, не сдѣлано никакого прогресса. Лишь середина между двумя непознаваемыми концами міра есть предметъ знанія.

Не только человѣческій разумъ вообще показываетъ описанный выше переходъ отъ теологическаго образа мыслей черезъ метафизику къ позитивному мышленію, но и каждая отдѣльная наука проходитъ эти три періода, только не всѣ науки развивались съ одинаковой быстротою. Въ то время, какъ одна изъ нихъ уже достигла вершины позитивнаго пріема изслѣдованія, другія еще глубоко погружены въ первоначальный теологическій періодъ, а третьи находятся въ метафизической переходной стадіи. Еще теперь рядомъ существуютъ всѣ три фазы развитія, и даже среди предметовъ самыхъ разработанныхъ наукъ есть такіе, къ которымъ мы все еще прилагаемъ теологическіе пріемы; это—тѣ явленія, которыхъ мы не умѣемъ разсчитать, какъ напр. перемѣна погоды или распространеніе эпидемій. Какая же наука первая достигла позитивнаго состоянія и въ какой послѣдовательности идутъ за нею остальныя? По этому масштабу Контъ и строитъ свою классификацію наукъ, принимая въ разсчетъ только такъ называемыя имъ „абстрактныя“ науки, т. е. тѣ, которыя трактуютъ „событія“, а не „вещи“. Абстрактныя науки (какъ напр. біологія) изслѣдуютъ самые общіе законы природы, имѣющіе силу для всѣхъ явленій. Но изъ этихъ законовъ нельзя еще вывести тѣхъ опредѣленныхъ явленій, которыя намъ показываетъ опытъ; скорѣе даже на основаніи этихъ общихъ законовъ былъ бы возможенъ

совсѣмъ другой міръ. Напротивъ того, конкретныя науки (напр.,
ботаника и зоологія) имѣютъ дѣло съ сочетаніями явленій, дѣйстви-
тельно данныхъ намъ въ опытѣ. Абстрактныя науки прослѣживаютъ
каждый отдѣльный общій законъ во всѣхъ возможныхъ видахъ его
дѣйствія; конкретныя же изслѣдуютъ только данное въ какомъ ни-
будь предметѣ соединеніе законовъ; такъ, дубъ или бѣлка являются
результатами дѣйствія очень многихъ законовъ, такъ какъ организмы
зависятъ не только отъ біологическихъ, но и отъ химическихъ, фи-
зическихъ и математическихъ законовъ.

Абстрактныхъ наукъ Контъ насчитываетъ шесть и распредѣляетъ
ихъ такъ, что каждая послѣдующая основывается на положеніяхъ пре-
дыдущей, прибавляя къ нимъ свои собственныя спеціальныя; первая же
(самая общая и простѣйшая) не предполагаетъ заранѣе уже никакихъ
другихъ законовъ, но сама служитъ предпосылкой для всѣхъ послѣ-
дующихъ. По этому принципу все увеличивающейся спеціализаціи и
сложности строится такая лѣстница наукъ: 1) математика, въ кото-
рой, въ свою очередь, наука о числахъ, какъ абсолютно не требую-
щая никакихъ предпосылокъ, предшествуетъ геометріи и механикѣ,
2) астрономія, 3) физика (съ пятью подраздѣленіями, изъ нихъ пер-
вое мѣсто отводится ученію о тяжести, послѣднее электричеству,
ученіе же о теплотѣ съ акустикой и оптикой стоитъ по срединѣ),
4) химія, 5) біологія или психологія, 6) соціологія или ученіе объ
обществѣ. Науки и развивались исторически въ такомъ порядкѣ,
обусловленномъ все растущей сложностью и зависимостью ихъ объ-
ектовъ; прежде чѣмъ можно изслѣдовать спеціальные законы сложной
науки, должно точно опредѣлить всеобщіе законы простѣйшей; точно
также нужно посовѣтовать и при изученіи придерживаться этого
порядка все растущей сложности и трудности, такъ какъ знакомство
съ методами элементарныхъ наукъ есть наилучшая подготовка къ
обработкѣ высшихъ. Въ ариѳметикѣ и геометріи изучаютъ позити-
визмъ у источника, въ соціологическомъ духѣ онъ находитъ свое
завершеніе. Математика довольно рано, а химія только недавно пе-
решла въ положительную стадію; въ высочайшей же и запутаннѣй-
шей наукѣ и до сихъ поръ метафизическій (отрицательный, либе-
ральный, демократическій, революціонный) образъ мысли все еще
борется съ феодализмомъ теологическаго. Сдѣлать позитивнымъ ученіе
объ обществѣ является задачей второй половины сочиненія Конта; съ
самаго начала его философская дѣятельность была направлена къ
этой цѣли. Относительно стремленій политической экономіи, исключая

Ад. Смита, Контъ судитъ очень отрицательно; онъ не желаетъ признать ея значенія, какъ подготовки къ научной соціологіи, такъ какъ она основывается на ложныхъ абстракціяхъ. Психологія, которую можно и не замѣтить въ вышеприведенной таблицѣ, должна образовать вѣтвь біологіи и пользоваться исключительно наблюденіями другихъ наукъ, преимущественно френологіи (три душевныя способности „сердце, характеръ, разсудокъ“ соотвѣтствуютъ тремъ областямъ мозга). Самонаблюденіе—учитъ Контъ, дѣлая его изъ труднаго невозможнымъ — можетъ дать намъ свѣдѣнія въ наибольшей степени только о нашихъ чувствахъ и страстяхъ, но не о нашемъ собственномъ мышленіи, такъ какъ рефлексія останавливаетъ тотъ процессъ, къ которому обращается, и такимъ образомъ его уничтожаетъ. Единственный источникъ познанія есть внѣшнее чувственное воспріятіе. Въ своей позднѣйшей *Politique positive* Контъ прибавилъ еще седьмую основную науку мораль или антропологію.

Соціологія *), возвышеніе которой до ранга позитивной науки было главнымъ намѣреніемъ нашего философа, слѣдуетъ по тому же методу, что и естествовѣдѣніе, допрашиваетъ и толкуетъ опытъ индукціей и дедукціей, только здѣсь отношеніе обоихъ средствъ познанія является въ обратномъ видѣ. Между неорганической и органической философіей, которыя обѣ идутъ по одной дорогѣ отъ извѣстнаго къ неизвѣстному, существуетъ то различіе, что у первой идутъ отъ элементовъ, какъ непосредственно доступныхъ, къ цѣлому, которое изъ этихъ элементовъ составляется; у второй же наоборотъ, такъ какъ здѣсь цѣлое извѣстнѣе, чѣмъ составляющія его части. Поэтому въ наукѣ о неорганическомъ законы сложныхъ феноменовъ достигаются дедукціей (изъ законовъ простыхъ фактовъ, добытыхъ индукціей) и подкрѣпляются наблюденіемъ; въ ученіи объ обществѣ наоборотъ законы получаются путемъ (историческаго) опыта и только въ дополненіе выясняются дедукціей (изъ біологически установленной природы человѣка). Общественныя явленія опредѣляются не только всеобщими законами человѣческой природы, но и прежде всего ростущимъ вліяніемъ прошедшаго, поэтому историческое изученіе должно быть фундаментомъ соціологическаго изслѣдованія.

Соціологія раздѣляется на двѣ части — статику, изслѣдующую равновѣсіе соціальныхъ феноменовъ (условія существованія, продолжительности и одновременнаго возникновенія общественныхъ состояній), и динамику, изучающую ихъ движеніе (законы прогресса); первая изъ нихъ установлена уже Аристотелемъ. Основное понятіе статики—понятіе *consensus*, согласія, солидарности или взаимной зависимости членовъ соціальнаго организма. Всѣ его части—наука, искусство, религія, политика, промышленность — должны быть разсматриваемы одновременно: всѣ онѣ стоятъ въ такой тѣсной гармоніи и взаимовоздѣйствіи, что—можно быть въ этомъ увѣреннымъ — для каждаго значительнаго измѣненія состоянія одной изъ этихъ частей находятся соотвѣтственныя измѣненія и во всѣхъ другихъ частяхъ, какъ причины и слѣдствія перваго. Рядомъ съ себялюбивыми склонностями живутъ въ человѣкѣ точно также первоначально, хотя уже и съ самаго начала слабѣе, влеченіе къ обществу, побуждающее его инстинктивно, безъ соображенія объ ожидаемой выгодѣ, искать общенія съ другимъ человѣкомъ, и благожелательство въ умѣренной степени. Альтруизмъ находится въ постоянной борьбѣ съ эгоизмомъ; въ такой же борьбѣ и разумъ и его стремленіе впередъ, удовлетворяемое только работой, съ врожденнымъ отвращеніемъ къ правильной дѣятельности (и вмѣстѣ съ тѣмъ къ духовному напряженію). Характеръ общества зависитъ отъ силы благородныхъ побужденій, именно соціальныхъ влеченій и духовной жизненности, сравнительно съ эгоистическими стремленіями и естественной лѣностью. Первыя питаютъ прогрессивный, послѣднія—консервативный духъ. Женщины сильнѣйшимъ развитіемъ въ нихъ сочувствія и общественности въ такой же степени превосходятъ мужчинъ, въ какой ниже ихъ относительно иниціативы и разума. Общество есть группа семействъ, а не отдѣльныхъ лицъ, и домашняя жизнь является фундаментомъ, приготовленіемъ и образцомъ соціальной. Контъ воспѣваетъ семью, средній членъ между отдѣльнымъ лицомъ и его родомъ, какъ школу самотверженія, и одобряетъ католическую строгость относительно нерасторжимости брака. Онъ замѣчаетъ дурныя послѣдствія далеко идущаго раздѣленія труда, которое дѣлаетъ человѣка эгоистичнымъ и ограниченнымъ, такъ какъ такимъ образомъ скорѣе закрывается, чѣмъ проясняется соціальное значеніе работы отдѣльнаго, ея связь съ благомъ общества. Контъ думаетъ и о средствахъ для устраненія этого. Кромѣ всеобщаго образованія юношества Контъ требуетъ установленія духовнаго начальства, которое бы непрестанно вносило въ сознаніе членовъ всѣхъ сословій и профессій интересъ цѣлаго, руководило бы воспитаніемъ и пользовалось одинаковымъ авторитетомъ въ моральныхъ и интеллектуальныхъ вещахъ, какъ это предостав-

*) Срав. Кронъ: «Beiträge zur Kenntnis und Würdigung der Sociologie» въ Jahrbücher. f. Nationalökonomie und Statistik т.т. I и III. 1880 и 1881.

лено астрономамъ по предметамъ ихъ спеціальности. Оно должно занять мѣсто, принадлежавшее до сихъ поръ клиру. Кантъ предполагаетъ образовать его изъ позитивныхъ философовъ совершенно независимо отъ свѣтскихъ властей, причемъ для духовнаго начальства въ свою очередь совершенно исключается политическая власть и богатство. Свѣтскую же власть онъ хочетъ передать въ руки капиталистической аристократіи и во главѣ господствующихъ крупныхъ промышленниковъ поставить банкировъ.

Динамика, ученіе о временной послѣдовательности соціальныхъ событій, оперируетъ съ принципомъ развитія. На общество нужно смотрѣть, какъ на большой индивидуумъ; его развитіе состоитъ въ растущемъ преобладаніи высшихъ, человѣческихъ дѣятельностей надъ низшими животными. Человѣчество никогда не достигнетъ господства надъ животностью, но мы можемъ все болѣе приближаться къ этому идеалу и обязаны помогать этому ходу цивилизаціи. Хотя законъ прогресса имѣетъ значеніе для всѣхъ сторонъ духовной жизни—для искусства, политики и морали, какъ и для науки, однако важнѣйшимъ факторомъ въ развитіи человѣческаго рода является образованіе разсудка, какъ (не сильнѣйшей въ себѣ, но) руководящей въ насъ силы. Пробужденный въ началѣ низшими потребности интеллектъ въ повышающейся прогрессіи беретъ на себя веденіе человѣческихъ отношеній и даетъ чувствамъ извѣстное направленіе. Страсти раздѣляютъ людей и взаимно парализовались бы безъ руководства спекулятивной способности; въ общую силу соединяетъ ихъ только общая вѣра, идея. Идея относится къ чувству, какъ рулевой, управляющій судномъ, къ пару, влекущему его впередъ,—это сравненіе мы беремъ изъ многократно уже использованнаго нами высокоцѣннаго сочиненія о Контѣ Джона Стюарта Милля 1865. Такимъ образомъ исторія человѣчества опредѣляется исторіей убѣжденій, а эти послѣднія въ свою очередь извѣстными тремя стадіями теоріи вселенной. Съ развитіемъ отъ теологическаго къ позитивному образу мысли тѣснѣйшимъ образомъ связанъ переходъ отъ военнаго образа жизни къ промышленному. Религіозный духъ приготовилъ научный, точно также безъ господства военнаго духа не могла бы развиться промышленность. Только въ школѣ войны первыя общества могли научиться, какъ содержать порядокъ; рабство было благодѣтельно въ томъ отношеніи, что оно пріучило къ работѣ вопреки отвращенію большинство человѣческаго рода. Метафизическому среднему состоянію соотвѣствуетъ здѣсь политическое господство ученыхъ юристовъ. Также и относительно другихъ различій, отдѣляющихъ старый и новый міръ черезъ средневѣковье, вполнѣ согласуется соціологическій законъ, открытый Контомъ въ 1822 г.

Въ своей исторіи философіи Контъ даетъ дальнѣйшее изложеніе этихъ основныхъ положеній, и даже его противники воздаютъ ему хвалу за почтенное чувство справедливости и объемлющій взглядъ. При случаѣ разсыпанные здѣсь взгляды и предположенія относительно будущаго въ позднѣйшихъ сочиненіяхъ *) были переработаны въ объемлющую теорію перерожденія общества; фантастическое направленіе этой теоріи побудило критиковъ Конта совершенно отдѣлить отъ перваго позитивнаго періода второй „субъективный или сантиментальный“, въ которомъ философъ превратился въ первосвященника новой религіи; однако большинство свойствъ, характеристическихъ для этого второго періода, являются только повышеніемъ тѣхъ, которыя можно указать уже въ первомъ. Подъ корой трезвѣйшаго изслѣдованія уже съ самаго начала пульсируютъ мистическія и диктаторскія наклонности, и наука постоянно имѣла для него значенія лишь средства для осчастливленья человѣка. Теперь однако для достиженія этой цѣли Контъ требуетъ уже не самостоятельнаго стремленія къ наукѣ, а только вѣрующаго принятія ея результатовъ. Интеллектъ должно поставить подъ управленіе чувства и дѣлать изъ него только такое употребленіе, которое обѣщаетъ прямую пользу для человѣчества; опредѣленіе наиболѣе настоятельной для даннаго времени проблемы принадлежитъ духовенству. Систематическое единство или гармонія духа требуетъ такого господства чувства надъ мышленіемъ. Религія позитивизма, имѣющая „своимъ принципомъ любовь, основаніемъ—порядокъ и цѣлью—прогрессъ“ есть религія безъ вѣры и безъ иного безсмертія, кромѣ продолженія жизни въ благодарной памяти потомства. Догмы положительной религіи—научные тезисы. Ея общественный культъ, съ девятью таинствами и большимъ числомъ годовыхъ праздниковъ, относится къ возвышенному (не всемогущему, но по своей совокупности въ высшей степени зависимому, за то безконечно превосходящему каждую изъ своихъ частей) существу — „человѣчеству“; рядомъ съ нимъ предметами почитанія являются пространство—земля, вселенная и выдающіеся люди прошлыхъ вѣ-

---

*) Позитивистскій катехизисъ 1852, «Система позитивной политики», 4 т.т. 1851—1854. Срав. Пюньеръ «Религія человѣчества Ог. Канта» въ Jahrbücher für protest. Theologie 1882.

ковъ. Частная набожность состоитъ въ почитанiи живыхъ и умершихъ женщинъ, какъ нашихъ ангеловъ хранителей. Мораль будущаго объявляетъ благо другихъ (альтруизмъ) единственно нравственнымъ мотивомъ дѣятельности. Послѣднее произведенiе Конта „философiя математики“ 1856 занимается страннѣйшей мистикой чиселъ. Историческое влiянiе послѣднихъ произведенiй Конта совсѣмъ незначительно по сравненiю со значенiемъ его главнаго сочиненiя. Извлеченiе изъ послѣдняго Жюля Рига (1881) появилось въ нѣмецкомъ переводѣ Кирхмана (2 тома 1883—1884). О жизни и значенiи Конта кромѣ Блиньера и Робине писалъ извѣстный авторъ „Словаря французскаго языка“ (1863 и слѣд.) Литтре. Онъ былъ самымъ выдающимся приверженцемъ Конта и издателемъ сочиненiй послѣдняго. Школа Конта распалась *) на двѣ группы: отпавшiе отрицаютъ субъективный оборотъ его ученiя и держатся ранняго, въ ихъ главѣ стоялъ Литтре (1801—1881); вѣрные же группировались вокругъ П. Лаффитта (род. 1823), но и внутри этой группы въ 1877 произошло въ свою очередь распаденiе на болѣе свободныхъ и строгихъ контiанцевъ. Главой английскихъ позитивистовъ является Фред. Гаррисонъ (род. 1831); позитивистскiе союзы существуютъ также въ Швецiи, Бразилiи, Чили и другихъ мѣстахъ. Самостоятельно развили позитивизмъ Дж. Ст. Милль и Спенсеръ.

О ходѣ развитiя французской философiи достаточно сказать въ кратцѣ слѣдующее. Противъ кондильяковскаго сенсуализма, продолженнаго Кабанисомъ, Дестю де Траси и нѣкоторыми физiологами, поднялась двойная реакцiя,—съ одной стороны теологической школы, съ другой—спиритуалистической. Представителями первой являются „традицiоналисты“ Викторъ де Бональдъ (1818), Жозефъ де Мэтръ (1753 — 1821, Петербургскiе вечера 1821) и Ф. де Ламеннэ (1782—1854); послѣднiй впрочемъ послѣ своего разрыва съ церковью (Слова вѣрующаго 1834) образовалъ въ „Планѣ философiи“ 1841 онтологическую систему по нѣмецкимъ и итальянскимъ образцамъ. Во главѣ спиритуалистической школы стоятъ Мэнъ де Биранъ **) и Роайэ Коларъ (1763 — 1845). Ихъ ученикъ Викторъ Кузенъ (1792—1867, сочиненiя 1846 — 1850) былъ въ тоже

*) Объ этомъ распаденiи сраз. Э. Каро «Литтре и позитивизмъ» 1883 и Г. Груберъ, «Позитивизмъ отъ смерти Конта до нашихъ дней» 1891.

**) 1766—1824; «Объ основахъ психологiи»; его сочиненiя изданы Кузеномъ (1841), Навиллемъ (1859) и Бертраномъ; о немъ Кэнигъ въ Philos. Monatschr. т. 25, 1889, стр. 160.

время почитателемъ Гегеля и явился главой эклектической школы. Онъ не отрицаетъ метафизики съ шотландцами и не строитъ ее apriori по образцу нѣмцевъ, а обосновываетъ вмѣстѣ съ Декартомъ на психологiи. Въ теченiе извѣстнаго времени онъ былъ идеалистомъ въ гегельянскомъ стилѣ (безконечное и конечное, Богъ и мiръ неотдѣлимы другъ отъ друга; въ исторiи, въ народахъ и въ великихъ людяхъ открываются идеи), затѣмъ мало по малу спустился до основного пункта здраваго человѣческаго разсудка. Его приверженцы — самымъ выдающимся между ними является Т. Жоффроа († 1842) — заслуженно поработали въ области исторiи философiи. Опровергали школу Кузена П. Леру и Ж. Рено, а изъ этой школы вышли Равессонъ, Сэссе, Жюль Симонъ, П. Жане (род. 1823 *) и Э. Каро (род. 1826; философiя Гете 1866). Подъ влiянiемъ Канта писали Ш. Ренувье **) и Э. Вашеро ***).

Изъ прочихъ извѣстныхъ мыслителей заслуживаютъ упоминанiя социалистъ Анри Сенъ Симонъ (1760—1825; избранныя сочиненiя 1859), физiологъ Клодъ Бернаръ (1813 — 1878), позитивистъ И. Тэнъ ****), Э. Ренанъ *****), эстетикъ и этикъ Ж. М. Гюйо ******), Альфредъ Фулье *******) и психологъ Т. Рибо ********), издатель Revue philosophique (съ 1876).

*) Жане: «Исторiя морали и политики» 1854, 3-е изд. 1887; «Матерiализмъ нашего времени» 1864, нѣмецкiй переводъ 1866, «Семья» 1855, «Философiя счастья» 1862, «Мозгъ и мысль» 1867, «Элементы морали» 1869, «Мораль» 1874, «Конечныя причины» 1877.

**) Ренувье родился 1817 г. «Essais de critique generale», 4 тома 1854 — 1864.

***) Вашеро род. 1809; «Метафизика и наука» 1858, 2 изд. 1863, «Наука и сознанiе» 1872.

****) Тэнъ род. 1828 г. «Философiя искусства» нѣмецкiй переводъ 1866, «Разсудокъ» 1872, нѣмецкiй переводъ Зигфрида 1880.

*****) Э. Ренанъ род. 1823; «Жизнь Iисуса» 1863, «Философскiе дiалоги и отрывки» нѣмецкiй переводъ Зигфрида 1876.

******) Гюйо: «Les problemes de l'esthétique contemporaine» 1884, «Esquisse d'une morale sans obligation de l'avenir» 1887.

*******) Фулье: «L'avenir de la metaphysique fondée sur l'experience» 1889, «La morale, l'art et la religion d'après Guyau» 1889, «L'evolutionisme des idées forces» 1890.

********) Рибо: «Наслѣдственность», нѣмецкiй переводъ 1876 «Память», нѣмецкiй пер. 1882, «Болѣзни воли» 1883 «Болѣзни личности» 1885, «Психологiя вниманiя» 1889, «Нѣмецкая психологiя настоящаго времени» 1879, нѣмецкiй переводъ 1881.

III. Англія.

Изъ англійскихъ философовъ XIX столѣтія *) болѣе другихъ знаютъ въ Германіи психолога Алекс. Бэна **) (род. 1818 г.), ученіе котораго о волѣ признано во многихъ отношеніяхъ, Іер. Бентама (1748 — 1832), защитника принципа пользы въ морали, Дж. Ст. Милля (1806—1873), теоретика индукціи и утилитариста въ этикѣ, и Г. Спенсеръ (род. 1820), основателя объемлющей философской системы. Оба послѣдніе (о нихъ Берн. Пюньеръ, Jahrb. f. prot. Theologie, 1878) требуютъ болѣе внимательнаго разсмотрѣнія.

Джонъ Стюартъ Милль ***) вѣренъ укоренившимся въ Англіи эмпирическому и номиналистическому воззрѣніямъ и опирается на феноменализмъ Юма, а также на (улучшенную въ нѣкоторыхъ пунктахъ) ассоціативную психологію своего отца Джемса Милля (1773—1836). Онъ объявляетъ опытъ единственнымъ источникомъ всякаго познанія, даже математическаго; особенная достовѣрность послѣдняго, существованіе которой утверждаютъ кантіанцы, существуетъ только въ воображеніи; индукція—единственно плодотворный методъ всѣхъ наукъ (также и о духѣ). Силлогизмъ также только

---

*) Ср.: Гаральдъ-Гефдингъ, «Введеніе въ англійскую философію нашего времени» (по датски, 1874) нѣм. пер. (съ измѣненіями и прибавленіями автора) Г. Курелла 1889. Дав. Массонъ, «Recent britich philosofy» 1865, 3 изд. 1877. Рибо «Современная англійская психологія» 1879, Гюйо «Современная англійская мораль» 1879.

**) Бэнъ: «Чувство и разсудокъ» 1855; «Движенія чувства и воля» 1859; «Ученіе о духѣ и нравахъ», 1868; «Духъ и тѣло» 1873, нѣмец. перев. 1874.

***) Дж. Ст. Милль родился въ Лондонѣ; съ 1823 до 1858 г. былъ чиновникомъ въ India-House и по смерти своей жены жилъ въ Авиньонѣ (за исключеніемъ двухгодичной дѣятельности въ званіи члена парламента). «Система логики» 1843, нѣм. пер. Шиля 4 изд. 1877; «Утилитаризмъ» 1863; «Разсмотрѣніе философіи Гамильтона» 1865; достойны вниманія также его примѣчанія къ «Анализу явленій человѣческаго духа» его отца въ новомъ изданіи этой книги 1869 г. Собраніе сочиненій, 11 томовъ, изд. Гамильтономъ 1873 г., нѣмец. перев. Т. Гомперза 1874. О немъ этюдъ Тэна, «Англійскій позитивизмъ» 1864. Въ «Philos. Monatsheften», т. 15. 1879, стр. 129 сл. Иммельманъ даетъ перечень тѣхъ возраженій, которыя сдѣлалъ Стэнли Джевонсъ (Contemporary Review, Дек. 1877 сл.) противъ ученія Милля объ индуктивномъ характерѣ геометріи, противъ его обработки отношенія сходства и противъ изложенія четырехъ методовъ экспериментальнаго изслѣдованія въ ихъ отношеніи къ закону причинности. Сравн. далѣе остроумную статью объ утилитаризмѣ К. Геблера Philos. Aufsätze 1869 стр. 35—66.

скрытая индукція. Когда я высказываю высшую посылку то выводъ уже сдѣланъ: въ заключеніи лишь разбирается, интерпретируется данная въ предпосылкѣ сложная формула для многихъ частныхъ истинъ. Для Милля общее сужденіе есть только краткое выраженіе суммы частныхъ истинъ, поэтому онъ и можетъ сказать, что всякое познаніе есть обобщеніе, и въ то же время можетъ утверждать, что всякое заключеніе идетъ отъ частнаго къ частному. Прохожденіе мысли чрезъ общее положеніе не необходимо, но полезно, какъ мѣра предосторожности, такъ какъ силлогистическія формы позволяютъ намъ легче узнавать сдѣланныя ошибки. Основа индукціи, однообразіе природы относительно одновременности и послѣдовательности явленій, сама основывается на индукціи; поэтому она не безусловно достовѣрна, но лишь можетъ считаться въ высшей степени вѣроятной до тѣхъ поръ, пока не будетъ указанъ (самъ по себѣ мыслимый) неподчиняющійся никакому закону фактъ. Какъ законъ причинности, такъ и логическія основныя положенія—не апріорны; они являются только высочайшими обобщеніями всего прежняго опыта.

Самымъ блестящимъ дѣломъ Милля является теорія экспериментальнаго изслѣдованія; для него онъ выставляетъ четыре метода: 1) методъ согласія: если явленіе природы, подлежащее изслѣдованію въ своихъ причинныхъ отношеніяхъ, встрѣчается въ нѣсколькихъ случаяхъ, и эти случаи имѣютъ общимъ лишь одно обстоятельство, то оно и является причиной или слѣдствіемъ даннаго явленія; 2) методъ различія: если случай, въ которомъ изслѣдуемое явленіе природы наступаетъ, и случай, въ которомъ оно не наступаетъ, имѣютъ общими всѣ обстоятельства, кромѣ одного, наличнаго лишь въ первомъ случаѣ, то это обстоятельство и есть причина или слѣдствіе явленія. Оба эти метода (методъ наблюденія и искусственнаго эксперимента) можно примѣнять сразу. Принципъ соединеннаго метода согласія и различія таковъ: если въ нѣсколькихъ случаяхъ, въ которыхъ наступаетъ явленіе природы, обще лишь одно обстоятельство, а въ нѣсколькихъ другихъ, въ которыхъ оно не наступаетъ, обще лишь отсутствіе этого обстоятельства, то именно это обстоятельство, которымъ только и отличаются оба ряда, и есть причина или слѣдствіе изслѣдуемаго явленія. 3) Методъ остатковъ: изъ явленія природы вычитаютъ ту часть, которая по прежней индукціи извѣстна, какъ дѣйствіе извѣстныхъ предшествующихъ; тогда остатокъ есть слѣдствіе остающихся условій. 4) Методъ сопутствующихъ измѣненій: явленіе, всегда измѣ-

няющееся при опредѣленномъ измѣненіи другого явленія, причинно связано съ послѣднимъ.— При запутанныхъ явленіяхъ для дополненія присоединяется дедуктивный методъ: онъ заключаетъ отъ индуктивно открытыхъ законовъ дѣятельности частныхъ причинъ къ законамъ ихъ соединенной дѣятельности; однако, данныя такого вывода нуждаются въ провѣркѣ, именно въ доказательствѣ ихъ согласія съ эмпирическими фактами. Объясненіе явленія означаетъ установленіе его причины; объясненіе закона — сведеніе его къ другимъ, извѣстнымъ законамъ. При этомъ мы всегда остаемся въ кругу явленій; сущность природы скрыта отъ нашего познанія.

Въ главѣ о свободѣ (VI, 2) Милль выставляетъ на видъ, что необходимость, которой подлежатъ человѣческія дѣйствія, нельзя, какъ это обыкновенно бываетъ, считать непреодолимымъ принужденіемъ; она означаетъ только однообразный порядокъ этихъ дѣйствій и способность ихъ быть предсказываемыми. Практически цѣнное и оправдываемое въ идеѣ свободы этимъ вовсе неуничтожается: въ нашей власти измѣнять нашъ характеръ, онъ образуется нами, а не для насъ; желаніе измѣнить его есть одно изъ самыхъ вліятельныхъ обстоятельствъ, его образующихъ. Принципъ нравственности — способствованіе счастью всѣхъ ощущающихъ существъ. Отъ Бентама, у котораго Милль заимствуетъ основное положеніе утилитаризма, онъ отличается особеннымъ подчеркиваніемъ симпатическихъ чувствъ и стремленія къ нравственному самовоспитанію (Гефдингъ, ст. 68).

Іеремія Бентамъ *) замѣчателенъ своей попыткой возстановить эпикурейство въ новѣйшей формѣ. Добродѣтель самое вѣрное средство къ наслажденію, этой единственной цѣнности, которая сама по себѣ очевидна. Каждый стремится къ счастью, но не каждый идетъ настоящей дорогой. Честный человѣкъ разсчитываетъ правильно, преступникъ — ложно; поэтому умный разсчетъ цѣнности различныхъ удовольствій и разсудительное управленіе средствами наслажденія — первое условіе добродѣтели. При этомъ не слѣдуетъ пренебрегать легко достижимыми малыми радостями, сочетаніе ихъ другъ съ другомъ даетъ значительную величину. Цѣнность наслажденія измѣряется его силой, продолжительностью, достовѣрностью, близостью, плодовитостью въ произведеніи дальнѣйшаго наслажденія, чистотой или свободой отъ примѣси неудовольствія и распространеніемъ на возможно большее число лицъ. Каждый добродѣтельный поступокъ имѣетъ своимъ слѣдствіемъ перевѣсъ наслажденія. Не причиняй себѣ и другимъ зла, результатомъ котораго не было бы превосходящее его благо. Цѣль нравственности есть произведеніе возможно большаго количества счастія въ обществѣ; при этомъ каждый прежде всего долженъ заботиться о собственномъ благополучіи: кто себѣ самому вредитъ болѣе, чѣмъ приноситъ пользы другимъ, тотъ поступаетъ не нравственно, ибо онъ уменьшаетъ сумму счастья въ мірѣ; индивидуальный интересъ совпадаетъ съ соціальнымъ. Оба вида добродѣтели выражаются въ умѣ и благожелательствѣ. Послѣднее — естественная, но не безкорыстная наклонность: радость, которой сочувствуютъ другіе, больше радости одинокой. Любовь есть полное наслажденія расширеніе нашего *я*; оказываютъ услуги съ тѣмъ, чтобы получать услуги.

*) Бентамъ: «Введеніе въ принципы морали и законодательства» 1879; «Деонтологія» 1834 и «Сочиненія» 1843 изданы Баурингомъ. Основныя положенія гражданскаго и уголовнаго законодательства, изъ рукописей Бентама, по французски обработанныя его ученикомъ Эт. Дюмономъ (1801, 2 изд. 1820), нѣмецкій переводъ Э. Ф. Бенеке 1830.

Проектированная Гербертомъ Спенсеромъ и въ большей части уже опубликованная система философіи (нѣмецкій переводъ Б. Фетера 1875 и слѣд.) распадается на пять частей: „Основанія Философіи“ (First principles 1862), „Принципы“ біологіи (1863—67), психологіи (1855), соціологіи (1854 слѣд.), этики (первую часть послѣдней образуютъ Data of Ethics. 1879). Сжатое изложеніе всего этого въ цѣломъ даетъ Ф. Г. Коллинсъ, An epitome of the synthetic philosophy 1886. Понятно, что рядомъ съ интереснымъ ученіемъ о воспитаніи (1861, нѣмецкій переводъ Франца Шульце 1874, изд. 1888) наиболѣе извѣстна въ Германіи основная часть. Она начинается съ „непознаваемаго“. Человѣческія воззрѣнія, какими бы ложными они ни казались, возникли изъ дѣйствительнаго опыта, находятъ себѣсочувствіе и упорно держатся; поэтому они должны имѣть въ себѣ нѣчто, чѣмъ удовлетворяютъ человѣческій духъ; такимъ образомъ слѣдуетъ признать, что въ каждомъ заблужденіи содержится хоть малое зерно истины. Ни одно изъ противоположныхъ мнѣній нельзя считать совершенно истиннымъ и ни одно — совершенно ложнымъ. Для того, чтобы найти лежащій въ основѣ ихъ неоспоримый фактъ, слѣдуетъ отдѣлить многообразные конкретные элементы, въ которыхъ они противорѣчатъ другъ другу, а для остающагося фактора

искать абстрактное, имѣющее значеніе для всѣхъ модификацій выраженіе. Нѣтъ ни одной болѣе древней, распространенной, глубокой и важной противоположности, какъ противоположность между религіей и наукой. Также и здѣсь какая нибудь самая общая истина, какой нибудь неоспоримый фактъ должны быть основаніемъ. Основныя религіозныя понятія сами въ себѣ противорѣчивы и неисполнимы. Ни одной изъ возможныхъ гипотезъ о „какъ?“ и „откуда?“ вещей — каждую религію можно опредѣлить, какъ апріорную теорію вселенной; сопровождающій же ее кодексъ нравственныхъ законовъ есть позднѣйшій наростъ — нельзя защищать логически: смотрѣть ли на міръ атеистически, какъ на самосуществующій, или пантеистически, какъ на самосоздающійся, или (фетишистически поли моно-) теистически, какъ на сотворенный внѣшнимъ дѣятелемъ, — повсюду наталкиваются на немыслимости. Понятіе первой причины или абсолютнаго (какъ, примыкая къ Гамильтону, указалъ Мансель въ своихъ „Границахъ религіознаго мышленія“ 1858) полно противорѣчій. Но какъ бы далеко ни расходились исповѣданія, вездѣ, начиная отъ самыхъ грубыхъ суевѣрій и кончая самыми развитыми теоріями монотеизма, господствуетъ полное согласіе въ томъ, что существованіе міра всегда требующая объясненія, но никогда совершенно не объясняемая тайна. И въ развитии религіи отъ дикаго фетишизма до разработанной теологіи нашихъ дней все яснѣе выступаетъ сначала лишь смутно предчувствуемая истина, что есть нѣчто вездѣсущее, непостижимое, проявленіями котораго служатъ всѣ явленія. Этой фундаментальной истинѣ религій идетъ на встрѣчу наука со своимъ отъ Протагора до Канта въ повышающейся ясности излагаемымъ познаніемъ, что скрытая подъ всѣми явленіями реальность должна оставаться на вѣки непознаваемою, что наше знаніе никогда не можетъ быть абсолютнымъ. Это можно подтвердить и индуктивно, изъ неосуществимости основныхъ научныхъ понятій, и дедуктивно, изъ свойства способности познанія, анализомъ продукта и процесса мышленія. 1) Понятія пространства, времени, матеріи, движенія, силы, а также первыя состоянія сознанія, ощущенія, даже сознательная субстанція, *я*, какъ единство субъекта и объекта, — все это представляетъ изъ себя реальности, совершенно не постижимыя въ своей сущности и происхожденіи. 2) Подстановка отдѣльныхъ фактовъ къ болѣе общимъ приводитъ наконецъ къ самому общему, высшему факту, который не можетъ быть возведенъ

къ болѣе высшему, слѣдовательно, его нельзя ни объяснить, ни понять. 3) Все мышленіе (какъ показали Гамильтонъ въ своей „Философіи безусловнаго“ и его приверженецъ Мансель) есть установленіе отношеній, именно собственно отношенія, различія и (какъ прибавляетъ Спенсеръ) однородности. Такимъ образомъ абсолютное, понятіе котораго исключаетъ всякое отношеніе, совершенно недоступно для мышленія, постоянно движущагося между отношеніями и состоящаго всегда въ различеніи, ограниченіи и уподобленіи; оно трижды немыслимо. Слѣдовательно, религія и наука согласны въ той высочайшей истинѣ, что человѣческій разсудокъ способенъ лишь къ относительному познанію или къ познанію относительнаго (релятивизмъ). Однако, Спенсеръ полагаетъ, что выше упомянутые ученые заходятъ слишкомъ далеко, считая представленіе абсолютнаго простымъ выраженіемъ непредставимости, а его бытіе — проблематическимъ. Непознаваема сущность абсолютнаго, но не существованіе носителя относительнаго и феноменальнаго. Соображенія, говорящія за относительность познанія и за ограниченіе его явленіями, говорятъ въ то же время и за наличность чего то безотносительнаго, явленіемъ котораго служитъ относительное; вмѣстѣ съ понятіемъ относительнаго и явленія eo ipso, какъ коррелятъ его, установляется понятіе абсолютнаго, въ немъ проявляющагося. Мы не имѣемъ опредѣленнаго, но только неопредѣленное сознаніе о непознаваемомъ, какъ о неизвѣстной причинѣ, какъ объ универсальной силѣ; на этомъ и основывается наша неразрушимая вѣра въ объективную реальность.

Все знаніе ограничивается относительнымъ и состоитъ въ ростѣ обобщенія, вершину этой пирамиды образуетъ философія. Общее знаніе еще не объединенное, отдѣльная наука отчасти объединенное, философія же, связывающая верховныя обобщенія остальныхъ наукъ въ высочайшемъ, является совершенно объединеннымъ познаніемъ. Самымъ всеобщимъ фактомъ является (повторяющійся въ безконечномъ измѣненіи) двойной процессъ развитія и разложенія (*evolution and dissolution*); первое состоитъ въ расхожденіи движенія и соединенія (*integration*) матеріи *); второе въ принятіи движенія и разрыхленіи вещества (*disintegration*); самая всеобщая истина — постоянство силы; изъ послѣдняго кромѣ аксіомъ о неразрушимости

*) Ростъ организма есть соединеніе ранѣе раздѣленныхъ веществъ; сравн. сопоставленіе кочевыхъ семействъ въ осѣдлыя племена.

вещества и продолжительности (активнаго и потенціальнаго) движе-
нія можно вывести еще дальнѣйшія истины — объ одноформенности
природы (одинаковымъ проявленіямъ силы при одинаковыхъ формахъ
и положеніяхъ должны предшествовать и за ними слѣдовать одина-
ковыя проявленія), превращаемости силъ другъ въ друга, вмѣстѣ съ
законами о направленіе и ритмѣ движенія. Нельзя здѣсь ближе
подойти къ ближайшимъ опредѣленіямъ понятія развитія, для кото-
раго Спенсеръ беретъ примѣры изъ всѣхъ областей природы, также
изъ духовной и соціальной жизни; напримѣръ, рука объ руку съ ра-
стущей интеграціей вещества (переходомъ отъ расхожденія къ кон-
центраціи) идетъ повышеніе несходства(диференціація, артикуляція*)
и опредѣляемость (индивидуализація). Еще о Гегелѣ можно было
сказать, что онъ тщетно пытался устроить заполненіе дѣйствитель-
ности формальными понятіями; этотъ упрекъ примѣняется въ повы-
шенной степени и къ Спенсеру. Сухія, заимствованныя изъ естество-
знанія схемы концентраціи, перехода къ многообразію, приноровленія
и т. д., недостаточныя уже въ своей собственной области, оказы-
ваются совершенно безсильными для преодолѣнія запутанныхъ и
своебразныхъ явленій духовной жизни.

Относительно остальныхъ частей системы замѣтимъ еще, что въ
психологіи Спенсеръ настаиваетъ на неравенствѣ сознанія и тѣлес-
ности, рекомендуетъ искать простѣйшихъ элементовъ душевной
жизни и видитъ существенный признакъ внутреннихъ явленій въ
построеніи рядовъ; въ ученіи о познаніи a priori онъ признаетъ
только для индивидуума, а не для рода, такъ какъ первоначальныя
для отдѣльнаго лица формы интуиціи и мышленія (которыя можно
свести къ единой основной дѣятельности воспріятія различія и сход-
ства) пріобрѣтены отъ предковъ эмпирически путемъ приспособленія;
въ морали помощью идеи развитія предпринимается примиреніе
эгоизма и альтруизма.

Милль и Спенсеръ — послѣдній еще до Дарвина объявилъ раз-
витіе міровымъ закономъ—двигались въ направленіи, родственномъ
позитивизму; приверженцами же позивистскихъ основныхъ ученій
нужно назвать слѣдующихъ: Гэрріетъ Мартино, переводчицу глав-
наго сочиненія Конта (1853), Эткинсона и Дж. Г. Льюиса (1817—
1878), біографа Гете и мужа великой романистки Джорджа Эллиотъ.

*) Относительно земли образованіе противоположностей горячаго и холод-
наго пояса, твердой земли и воды, горы и долины.

Шотландская философія продолжается въ XIX вѣкѣ Джемсомъ
Мэкинтошъ (О прогрессѣ моральной философіи 1830) и Вильямомъ
Уэвелемъ (Исторія индуктивныхъ наукъ 1873, нѣмецкій переводъ
Литрова 1839, Философія индуктивныхъ наукъ 1840). Значитель-
нѣйшій ея представитель Вильямъ Гамильтонъ *) изъ Эдинбурга
(1788—1856), подобно Уэвелю, стоитъ подъ кантовскимъ вліяніемъ.
Онъ основываетъ философію на фактахъ сознанія, но вопреки ассо-
ціативной философіи придаетъ большое значеніе духовной дѣятель-
ности различенія и сужденія. Наше познаніе—относительно и имѣетъ
своимъ предметомъ только отношенія. Сознаніе не можетъ стать выше
самого себя, оно связано противоположностью субъекта и объекта и
постигаетъ существующее въ пространственно временныхъ отноше-
ніяхъ. Поэтому безусловное исключено изъ области знанія и доступно
только вѣрѣ. Къ приверженцамъ Гамильтона относятся Генри Ман-
сель (Метафизика или философія сознанія 1860), М. Вейчъ и аме-
риканецъ Дж. Макъ - Кошъ (Законы дискурсивной истины 1879,
Первыя и основныя истины 1889).

Обращаемся къ обработкамъ отдѣльныхъ наукъ. Между англій-
скими логиками **) выдѣляются Буль (An investigation of the laws
of thought 1854) и Стэнли Джевонсъ (Основы науки 1874). Въ
области психологіи нужно упомянуть изъ новѣйшихъ мыслителей
Джемса Сюлли (Sensation and intuition 1874, Illusions 1881, Out-
lines of psychology 1884). Между этиками первое мѣсто занимаетъ
Г. Сиджвикъ (Methods of ethics 1877, 3-е изд. 1885); въ той же
области работаютъ С. Лори ***) (On the philosophy of ethics 1866),
Лесли Стифенъ (The science of ethics 1882) и Т. Г. Гринъ (Prole-
gomena to ethics 1883).

С. Т. Кольриджъ († 1834) и Т. Карлейль († 1881) старались
ввести въ Англію нѣмецкій идеализмъ, однако онъ лишь медленно
могъ завоевать себѣ тамъ почву. Меньшее сопротивленіе встрѣтилъ

*) Гамильтонъ: Разъясненія по философіи 1852, Лекціи по метафизикѣ и ло-
гикѣ, изданныя его учениками Манселемъ и Вейчемъ, 4 тт. 1859 — 1860. О
немъ Вейчъ 1882—83.

**) Ср. Недихъ, «Ученіе о квантификаціи предиката», въ III т. «Философ-
скихъ этюдовъ» Вунда; Л. Лайэрдъ. «Современные англійскіе логики» (по фран-
цузски), нѣмецкій переводъ Имельмана 2-ое изд. 1883; Ал. Риль въ I т. Vier-
teljahrschrift für wissensch. Philos. 1877.

***) С. Лори опубликовалъ подъ псевдонимомъ Scotus Novanticus *Metaphysica
nova et vetusta, a return to dualism* 1884, 2 изд. 1889, и *Ethica or the Eshics
of reason* 1885, 2 изд. 1891.

онъ въ Америкѣ, гдѣ усердно изучаютъ Канта и Гегеля; съ 1867 г. Journal of speculative philosophy Гарриса сталъ тамъ сборнымъ пунктомъ идеалистическихъ интересовъ.

Ноагъ Портеръ *) отмѣчаетъ кальвиниста Іонафана Эдвардса († 1758; главное сочиненіе — О свободѣ воли; сочиненія въ 10 т.т. изданы Двайтомъ 1844), какъ перваго и, быть можетъ, величайшаго философскаго изслѣдователя Америки; кромѣ своего одноименнаго сына († 1801), онъ имѣлъ много приверженцевъ, но также и противниковъ его детерминистическаго ученія; тотъ же Портеръ называетъ предводителемъ унитарьянцевъ В. Э. Чаннинга († 1842); къ почитателямъ послѣдняго относится знаменитый Р. В. Имерсонъ († 1882. Какъ вести жизнь, нѣмецкій переводъ Мюльберга, Лейпцигъ, безъ года). Изъ американскихъ психологовъ настоящаго времени назовемъ Дж. Стэнли Галля, издателя *The American Journal of psichology* (съ 1887, въ Балтиморѣ), Вильяма Джемса (Основы психологіи, 2 тома 1890) и Давида Дж. Гилля (Элементы психологіи 1888); этики — Ноагъ Портеръ (Элементы моральной науки 1885) и В. Мэкинтейръ Сальтеръ (Религія морали, нѣмецкій переводъ Г. Гижицкаго 1885, Моральныя рѣчи, нѣмецкій переводъ того же 1889). Издающійся въ Чикаго популярно философскій еженедѣльный журналъ *The open court* посвященъ примиренію науки и религіи; издаваемый тѣмъ же обществомъ, ведомый Павломъ Карусомъ (*The soul of man* 1891) и появляющійся четыре раза въ годъ журналъ *The Monist* (Чикаго съ 1890) стремится къ выработкѣ единаго міровоззрѣнія, а *International Journat of Ethics* (Филадельфія съ 1890) — къ прогрессу этической теоріи и практики. Въ комитетѣ по изданіи послѣдняго журнала числятся Іодль, Гижицкій и Джосія Ройсъ; сочиненіе послѣдняго („Духъ новѣйшей философіи“ 1892) обнаруживаетъ точное знакомство съ нѣмецкими системами.

IV. Швеція, Норвегія, Данія и Голландія.

Въ Швеціи періодъ эмпиризма, примыкающаго къ Руссо и Локку, представленъ Леопольдомъ († 1829) и Т. Торильдомъ († 1808); въ 1794 туда былъ введенъ тамъ Д. Боэтіусомъ Кантъ, затѣмъ началось

*) Сѣверо-американская философія, нѣмецкій переводъ въ Philos. Monatsch. т. 11, 1875. О новѣйшихъ явленіяхъ англо-американской литературы см. годовые обзоры Іодля въ Zeitsch. für Philos. (съ 99-го тома 1891).

идеалистическое теченіе; оно было представлено въ крайней формѣ современникомъ и приверженцемъ Фихте Б. Гэйеромъ († 1812), защищавшимъ право философской конструкціи, и въ болѣе мягкой формѣ — Христоферомъ Якобомъ Бострэмомъ (1797—1866), замѣчательнѣйшимъ систематикомъ своей страны. Предшественниками Бострэма являются Бибергъ († 1827), Э. Г. Гэйеръ († 1846) и С. Груббе († 1853), какъ и Бострэмъ, профессора въ Упсалѣ; изъ его учениковъ назовемъ Сиг. Риббинга, извѣстнаго и въ Германіи своеобразнымъ толкованіемъ платоновскаго ученія объ идеяхъ (нѣмецкій переводъ 1863—1864), этика Салина (1877), А. Ниблэуса въ Лундѣ, историка шведской философіи (1873), и Эдфельдта въ Упсалѣ, издателя сочиненій Бострэма.

Философія Бострэма является напоминающей Лейбница и Краузе системой самодѣятельности и персонализма. Абсолютное или бытіе характеризуется, какъ конкретное, систематически разчлененное, самосознательное, со всѣмъ своимъ содержаніемъ пребывающее въ каждомъ изъ своихъ моментовъ единство; члены его носятъ на себѣ характеръ цѣлаго и взаимно имманентны, тѣмъ не менѣе они стоятъ и во взаимномъ органическомъ опредѣленіи другъ друга. Противоположность между единствомъ и множествомъ только кажущаяся, она существуетъ только для раздѣляющаго пониманія конечнаго сознанія. Богъ есть безконечная, совершенно опредѣленная личность (такъ какъ опредѣляемость не есть ограничиваемость), система различныхъ въ степени, самостоятельныхъ, живыхъ сущностей, въ которой мы вѣчно и неизмѣнно содержимся, какъ въ нашей истинной сущности. Каждое существо есть опредѣленная, вѣчная и живая идея Бога; можетъ быть только представляющее существо и его состоянія и дѣятельности, все дѣйствительное — духовно и лично. Этотъ міръ идей истиненъ, сверхчувственъ, возвышается надъ пространствомъ, временемъ, движеніемъ, измѣненіемъ и развитіемъ и не произошелъ путемъ творенія или процесса произведенія; рядомъ съ нимъ существуетъ конечный, чувственный міръ явленій, какъ сфера дѣятельности человѣка, и только для человѣка, который формально совершененъ, матеріально же (потому что онъ представляетъ дѣйствительное только съ ограниченной точки зрѣнія) несовершененъ; человѣкъ самъ принадлежитъ къ міру явленій и долженъ произвольно развить въ немъ данное ему сверхчувственное содержаніе (т. е. свое истинное существо), именно поднять его изъ только потенціальнаго состоянія темнаго предчувствія до ясно сознанной

дѣйствительности также стать для себя въ томъ, что мы въ себѣ, — въ Богѣ. Свобода есть та сила, помощью которой наше несовершенство преодолѣвается нашимъ истиннымъ существомъ, осуществляются нами сверхчувственные задатки. Отъ Кантовской этики родственная ей этика Бострэма отличается главнымъ образомъ въ томъ, что она желаетъ поставить чувственность не только въ отрицательное отношеніе къ разуму. Общество — вѣчная, также личная идея въ Богѣ. Совершеннѣйшее государственное управленіе — конституціонная монархія, идеальная цѣль исторіи—установленіе системы государствъ, обнимающей все человѣчество.

Дж. Бореліусъ въ Лундѣ—гегельянецъ и отступаетъ отъ учителя только въ ученіи о противорѣчіи. Гегельянская философія нашла приверженцевъ и въ Норвегіи: таковы Дж. В. Лингъ (1884, система основныхъ идей) М. Дж. Монрадъ (направленія мышленія новаго времени 1874, нѣмецкій переводъ 1879), оба профессора въ Христіаніи, и ученикъ Монрада Дж. Кентъ (ученіе Гегеля о сущности опыта 1891)

Геффдингъ во II т. Archiv f. gesch. Philos. 1888, сообщая о датской философіи XIX вѣка, начинаетъ съ представителей спекулятивнаго направленія: Стеффенса (см. стр. 423), Нильса Трешова (1751 — 1833), Ганса Христіана Эрстеда (1777 — 1851, Духъ въ природѣ, нѣмецкій переводъ Мюнхенъ 1850 — 1851) и Фр. Хр. Зибберна (1785 — 1872). Оборотъ былъ произведенъ религіозными философами Сэреномъ Кьеркегаардомъ (1813 — 1855) и Размусомъ Нильсенъ (1809 — 1884, религіозная философія 1869); они противопоставили спекулятивному идеализму строгій дуализмъ знанія и вѣры; въ свою очередь ихъ опровергали Георгъ Брандесъ (род. 1842) и Гопсъ Брэхнеръ (1820 — 1875). Между новѣйшими изслѣдователями въ первомъ ряду стоятъ копенгагенскіе профессоры Гаральдъ Геффдингъ *) (род. 1843) и Кристіанъ Кроманъ **) (род. 1846).

Этюдъ о голландской философіи въ XIX вѣкѣ опубликованъ Г. Анталемъ (Утрехтъ и Виттенбергъ 1888). До середины столѣтія здѣсь утвердился идеализмъ, примыкающій къ древнимъ, именно къ Платону, а также частью къ Гегелю, Краузе и особенно къ Канту: Францъ Гемстергюйсъ († 1790, сочиненія новое изд. 1846—1850),

*) Геффдингъ: «Основныя положенія человѣческой этики» 1872, нѣмецкій переводъ 1880; «Психологія» 1882, нѣмецкій переводъ Бендиксена 1887, «Этика» нѣмецкій переводъ, его же 1888.

**) Кроманъ: «Наше познаніе природы», нѣмецкій переводъ 1883, «Краткое изложеніе логики и психологіи», нѣмецкій переводъ Бендиксена 1890.

филологи Д. Виттенбахъ († 1820, о немъ Прантль: В. какъ противникъ Канта въ „Протоколахъ засѣданій Мюнхенской академіи наукъ“ 1877) и Ванъ Гейзде (1839). Кантіанецъ Кинкеръ († 1845) мало-по-малу перешелъ отъ критики разума къ философіи идентитета. Далѣе К. В. Опзоомеръ *) (род. 1821, профессоръ въ Утрехтѣ) пробилъ путь эмпиризму. Онъ опирался на Бэкона, Милля и Конта, но въ важныхъ пунктахъ поднимался выше ихъ и указывалъ вѣрѣ особую область рядомъ со знаніемъ. Противъ апріоризма онъ старается доказать, что опытъ можетъ давать всеобщія и необходимыя познанія, что пространство, время и причинность воспринимаются вмѣстѣ съ содержаніемъ, что даже и математика основывается на опытѣ, наконецъ что методъ естествовѣдѣнія, особенно дедукцію, должно примѣнить также и къ наукамъ о духѣ. Философія духа разсматриваетъ человѣка, какъ отдѣльное существо, въ его связи съ другими, въ его отношеніи къ высшему существу и въ его развитіи, поэтому она распадается на психологію (обнимающую въ себѣ логику, эстетику и этологію), ученіе объ обществѣ, ученіе о религіи и философію исторіи. Въ центральномъ пунктѣ системы Опзоомера стоитъ ученіе о пяти источникахъ познанія: чувственное ощущеніе, чувство удовольствія и неудовольствія, прекраснаго, нравственное и религіозное чувство. Если возводятъ постройку только на трехъ первыхъ основныхъ положеніяхъ, приходятъ къ матеріализму; если оставляютъ неиспользованной только четвертое основаніе, — приходятъ къ позитивизму; если же передаютъ рѣшеніе одному только религіозному чувству, то развивается мистицизмъ. Признаки науки — полезность и прогрессъ. Мы не видимъ ихъ въ наукахъ о духѣ: въ нихъ все продолжаютъ возвращаться вопросы, на которые уже тысячу разъ отвѣчали, но до сихъ поръ не рѣшили, потому что избранные за основу вывода принципы не заимствованы изъ точнаго знанія явленій и результаты не испытаны на доказательствѣ опыта. Причины такого недостаточнаго состоянія могутъ быть устранены подражаніемъ изученію природы: мы должны имѣть въ виду, что только фактами можно разрѣшить все и что можно стремиться только къ познанію явленій и ихъ законовъ. Мы не имѣемъ никакого права внѣ и рядомъ съ явленіями принимать „сущность“ вещей, открывающуюся въ явленіяхъ и за ними скрытую. Наслѣдники Опзоомера по каѳедрѣ

*) Опзоомеръ: «Методъ науки, руководство логики», нѣмецкій переводъ Швиндта 1852, «Религія», нѣмецкій переводъ Моока 1869.

въ Утрехтѣ Ванъ деръ-Викъ и Пьерсонъ были и его учениками. Шольтенъ *) и Гэкстра вели споръ относительно свободы воли. Мы назовемъ еще спинозистовъ Ванъ-Влотена и Беца, неокантіанцевъ Ланда и дю Марки Ванъ Воортгюйзена, гербартіанца Гартсена, шопенгауерьянца Спрюйта, который въ Archiv f. Gesch. d. Philos. сообщаетъ о новѣйшихъ явленіяхъ своей родины, приверженца Эд. Гартмана Боланда въ Батавіи и религіознаго философа Раувенгофа **).

Относительно системы венгерскаго философа Кирилла Хорвата († 1884 въ Пештѣ) см. статью Эм. Немеса въ Zeitschr. f. Philos. т. 88, 1886.

ГЛАВА ШЕСТНАДЦАТАЯ.

Нѣмецкая философія послѣ смерти Гегеля.

Вмѣстѣ съ Гегелемъ погасла славная династія, сильной рукой управлявшая съ конца прошлаго столѣтія судьбами нѣмецкой философіи. Со времени его смерти (1831) можно выдѣлить второй періодъ послѣ кантовской философіи ***); этотъ періодъ значительно и къ невыгодѣ для себя отличается отъ перваго отсутствіемъ спекулятивной творческой силы и раздробленіемъ работы. До сихъ поръ философская публика обхватывала всѣхъ образованныхъ, и всѣ они интересовались общими проблемами и съ напряженіемъ слѣдили за спорами обработывающихъ эти проблемы, за послѣднія пятьдесятъ лѣтъ участіе широкаго круга къ философскимъ вопросамъ стало значительно слабѣе, такъ что почти каждый мыслитель идетъ своей

*) «Свободная воля», нѣмецкій переводъ Манхота 1874.

**) «Религіозная философія» 1888, нѣмецкій переводъ Ганне 1889; о немъ О. Куттнеръ, «Новая религіозная философія». Программа Гнезенской гимназіи, Позенъ 1891.

***) О философіи съ 1831 г. срав. Эд. Эрдманъ, Очеркъ, т. II, приложеніе § 331—348, Ибервегъ, Очеркъ, т. III, § 37—49, Ланге, «Исторія матеріализма». Б. Эрдманъ, «Философія настоящаго времени», въ «Deutsche Rundschau» т.т. 19 и 20, 1879, іюньская и іюльская тетради; А. Кронъ, «Экскурсіи въ области философіи настоящаго времени», Zeitschr. f. Philos. und. philos. Krit. т.т. 87 и 89, 1885 и 1886. Заранѣе нужно указать на имѣющій еще появиться третій томъ «Исторіи новой философіи» Виндельбанда.

собственной дорогой, слыша только дружественные голоса; внутренняя связь между школами разрушена, потеряно сочувствіе къ иначе-мыслящимъ. Только послѣднее десятилѣтіе принесло поворотъ къ лучшему; собирательные пункты философскаго интереса были созданы ново-кантіанскимъ движеніемъ, системами Лотце и Гартмана, вышедшимъ изъ дарвинизма импульсомъ къ натурфилософіи, энергическими усиліями въ области практической философіи и новыми психологическими методами изслѣдованія.

I. Отъ раздѣленія Гегельянской школы до спора противъ матеріализма.

Чрезъ десять лѣтъ послѣ того какъ философія Гегеля пріобрѣла господство, „Жизнь Іисуса“ Штрауса (1835) вызвала въ школѣ раздѣленіе. Явились различія въ религіозныхъ вопросахъ, относительно которыхъ Гегель высказался не съ достаточной ясностью. Отношеніе между знаніемъ и вѣрой, какъ его установилъ Гегель, допускало отступающія толкованія и выводы — въ пользу или не въ пользу церковнаго ученія. Философія имѣетъ то же самое содержаніе, что и религія, только въ другой формѣ — именно не въ формѣ представленія, а въ формѣ понятія: она превращаетъ догму въ спекулятивную истину. Консервативные гегельянцы держались за одинаковое содержаніе обоихъ родовъ познанія, либеральные — за измѣненную форму, влекущую за собой и измѣненіе содержанія. По Гегелю низшая ступень повышается до высшей, т. е. въ одно время и сохраняется и отрицается. Ортодоксальные члены настаиваютъ на сохраненіи религіозныхъ тезисовъ, ихъ оправданіи со стороны философа, прогрессивные же — на ихъ отрицаніи, превзойденіи спекулятивнымъ понятіемъ. Общій вопросъ, останется ли церковное значеніе или потеряется при превращеніи догмы въ философему, распадается на три спеціальные вопроса: антропологическій, сотеріологическій и теологическій: нужно ли по гегелевскимъ принципамъ понимать безсмертіе, какъ продолженіе индивидуальнаго существованія отдѣльныхъ духовъ или только какъ вѣчность всеобщаго разума? понимать ли подъ Богочеловѣкомъ личность Христа или же человѣческій родъ, идею человѣчества? съ самаго ли сотворенія міра божеству принадлежитъ личность или она достигаетъ до самосознанія въ человѣческихъ духахъ? былъ ли Гегель теистомъ или пантеистомъ, училъ ли онъ транцендентности или

имманентности Бога? За ортодоксальное толкованіе выступили старогегельянцы, противъ него — новогегельянцы. Въ числѣ первыхъ находятся Гэшель, Габлеръ, Гинрихсъ, Шаллеръ († 1868; исторія натурфилософіи со временъ Бэкона 1848) и Іог. Эд. Эрдманъ (Тѣло и душа 1837, Психологическія письма 1858, 6 изд. 1882, Серьезныя забавы 1871, 4-ое изд. 1890); въ числѣ новогегельянцевъ — Штраусъ, Фейербахъ, Бр. Бауеръ и А. Руге, который вмѣстѣ съ Эхтермайеромъ издавалъ „Галльскіе", а позднѣе „нѣмецкіе" ежегодники науки и искусства 1838—1842. По парламентскому сравненію Штрауса, считая отъ Мишле, первые образуютъ „правую", вторые—„лѣвую"; между ними образуютъ „центръ" Карлъ Розенкранцъ *) въ Кэнигсбергѣ (1805—1879), К. Л. Мишле въ Берлинѣ (см. стр. 15; Гегель неопровержимый философъ 1870; система философіи 1876) и теологи Маргейнеке (ученикъ Дауба въ Гейдельбергѣ) и В. Ватке (Религіозная философія, изданная Прейсомъ 1888). Противъ нихъ—группа полу-или псевдогегельянцевъ (см. стр. 529), которые соглашаются съ теистическими ученіями правой, лѣвой же отдаютъ справедливость въ томъ отношеніи, что она является представительницей собственнаго мнѣнія Гегеля или выводитъ правильные выводы изъ исходнаго пункта послѣдняго.

Гегельянцами далѣе слѣдуетъ признать философа исторіи Цѣшковскаго, педагога Таулова († 1883 въ Килѣ), философа религія и права А. Лассона въ Берлинѣ, эстетиковъ Готто, Фрид. Теод. Фишера **) (1807—1887) и Макса Шаслера (критическая исторія эстетики 1872, эстетика 1886), историковъ философіи Швеглера († 1857; исторія греческой философіи 1859; 4-ое изд. 1886, издана Карломъ Кэстлиномъ, эстетика его появилась въ 1869 г.), Эд. Целлера ***) въ Берлинѣ (род. 1814) и Куно Фишера (род. 1824; отъ 1856 по 1872 профессоръ въ Іенѣ, затѣмъ въ Гейдельбергѣ; Логика и Метафизика, 2-ое изд. 1865). Въ то время какъ Вейсенборнъ († 1874) стоитъ подъ вліяніемъ Шлейермахера, а Целлеръ и Фишеръ стремятся отъ Гегеля обратно къ Канту, вышедшій отъ

*) К. Розенкранцъ: «Психологія» 1837, 3 изд. 1863, «Наука логической идеи» 1858, «Этюды» 1839. «Новые этюды» 1875, «Эстетика некрасиваго» 1853, нѣсколько сочиненій по исторіи поэзіи.

**) Фишеръ: «Эстетика» 1846—1858, «Критическія теченія» 1844, нѣсколько тетрадей «Стараго и новаго»; дневникъ во второй части романа «Auch Einer» развиваетъ оригинальное пантеистическое міровоззрѣніе.

***) Целлеръ: «Греческая философія въ ея историческомъ развитіи», 5 томовъ, 3 изд. I т.—5 изд. «Собранія статей и докладовъ» 1865, 1877, 1884.

Гегеля и прошедшій черезъ Шопенгауэра и Гартмана Іоганнъ Фоль-
кельтъ *) въ Вюрцбургѣ (род. 1848) обосновалъ новый самостоя-
тельный пунктъ теоріи познанія и заслуженно поработалъ въ дѣлѣ
энергическаго опроверженія позитивизма (мышленіе, какъ вспомога-
тельная дѣятельность представленія и фактъ приспособленія, въ
Zeitsch. für Philos. т. 96 и 97, 1889—1890).

Ближе разсмотрѣть слѣдуетъ только главы гегельянской „лѣвой".
У Давида Фридриха Штрауса **) (1808—1874; родился и умеръ
въ Людвигсбургѣ) религіозная философія становится исторической
критикой библіи и догматики. Библейскіе разсказы—побольшей части
не исторія (а это было общимъ заблужденіемъ вѣрящихъ въ откро-
веніе и въ разумъ излагателей), а миѳы, т. е. въ нихъ переданы въ
исторической формѣ и на символическомъ языкѣ сверхчувственные
факты. Изъ противорѣчивыхъ разсказовъ и невозможности чудесъ
вытекаетъ, что здѣсь дѣло не идетъ о дѣйствительныхъ событіяхъ.
Миѳы содержатъ (спекулятивную, абсолютную) истину, но не (исто-
рическую) дѣйствительность. Они—ненамѣренныя поэтическія произ-
веденія народной фантазіи; устами авторовъ Евангелія говоритъ духъ
общины, который путемъ миѳическаго украшенія, какъ формой одежды,
пользуется историческимъ (жизнью Іисуса) для представленія сверхъ
исторической вѣчной истины (спекулятивной идеи богочеловѣчества).
Человѣкъ, ставшій Богомъ, въ которомъ соединяется безконечное и
конечное, божественная и человѣческая природа, есть родъ человѣче-
скій. Идея богочеловѣчества представляется, въ многообразіи попол-
няющихъ другъ друга экземпляровъ, вмѣсто того чтобы заполнить
всѣмъ своимъ содержаніемъ только одинъ изъ послѣднихъ. Вмѣсто
одного индивидуума нужно поставить (реальную) идею рода, какъ
субъекта предикатовъ, которые церковь прилагаетъ Христу (воскре-
сеніе, вознесеніе и т. д.), Сынъ Божій — человѣчество.

Какъ въ этомъ первомъ главномъ сочиненіи евангелическая исто-
рія, такъ во второмъ — христіанскія догмы подвергнуты Штраусомъ
рѣзкой критикѣ; уничтоженіе догмъ совершается уже въ историче-

*) Фолькельтъ: «Фантазія сна» 1875, «Теорія познанія Канта». 1879, «О
возможности метафизики», вступительная рѣчь въ Базелѣ 1884, «Опытъ и мыш-
леніе, критическое обоснованіе теоріи познанія» 1886, «Докладъ о введеніи въ
философію настоящаго времени» (читанный во Франкфуртѣ на Майнѣ) 1892.

**) Штраусъ: «Жизнь Іисуса» 1835—1836, 4 изд. 1840. Переработка того
же сочиненія для нѣмецкаго народа 1864, «Христіанское вѣроученіе» 1840—1841.
«Вольтеръ» 1870, «Собраніе сочиненій», 12 т. издано Целлеромъ 1876—1878. О
немъ Целлеръ 1874 и Гаусратъ 1876—1878.

скомъ ихъ раавитіи; исторія догмъ есть объективная критика догмъ. Христіанство и философія, теизмъ и пантеизмъ, дуализмъ и иммаментость — непримиримыя противоположности. Чтобы получить возможность знать, нужно перестать вѣрить. Догма есть произведеніе нефилософскаго сознанія; вѣра въ откровеніе—только для того, кто еще не поднялся до разума. При переведеніи религіознаго представленія въ философскую идею неостается никакихъ специфическихъ свойствъ представленія; форма представленія должна быть въ дѣйствительности преодолѣна. Христіанское противопоставленіе по сю и по тусторонняго объясняется такимъ образомъ; пока чувственно разумный человѣческій духъ, философствуя, не знаетъ еще себя, какъ единство безконечнаго и конечнаго, а чувствуетъ себя только конечнымъ, чувственно эмпирическимъ сознаніемъ,—до тѣхъ поръ онъ выставляетъ заключающееся въ немъ безконечное, какъ чуждое, и разсматриваетъ его, какъ потустороннее. Такое раздѣленіе, принадлежащее вѣрѣ, вовсе не философично; задачей же философа является свести все потустороннее къ посюстороннему. Такимъ образомъ для него безсмертіе становится не чѣмъ то будущимъ, а собственной силой духа подняться надъ конечнымъ до идеи. Подобно потустороннему продолженію существованія отпадаетъ и трансцендентный Богъ. Абсолютное есть всеобщее міроединство, которое установляетъ и поднимаетъ отдѣльное, какъ свои *modi*. Богъ есть бытіе во всякомъ бытіи, жизнь во всемъ оживленномъ, мысль во всемъ мыслящемъ: онъ не стоитъ, какъ отдѣльное лицо, рядомъ или надъ другими лицами; онъ—безконечное, самоперсонифицирующееся и достигающее сознанія въ человѣческихъ духахъ—и такъ отъ самой вѣчности: когда не было земного человѣчества, были духи на другихъ звѣздахъ и въ нихъ отражался Богъ.

Черезъ три десятилѣтія Штраусъ снова заставилъ много говорить о себѣ своимъ матеріалистическимъ и атеистическимъ исповѣданіемъ „Древняя и новая вѣра“ 1872 (со второго изданія оно сопровождается и предисловіемъ и послѣсловіемъ); въ немъ онъ продолжаетъ борьбу противъ религіознаго дуализма. Онъ отвѣчаетъ отрицательно на вопросъ: христіане ли еще мы — образованные люди настоящаго времени? Христіанство есть культъ бѣдности; оно презираетъ міръ, враждебно къ работѣ и образованію; мы же научились чтить въ наукѣ и искусствѣ, богатствѣ и промышленности главный рычагъ культуры и прогресса человѣчества. Христіанство дуалистически разрываетъ тѣло и душу, вѣчность, міръ и Бога; мы же не нуждаемся ни въ какомъ

Творцѣ, такъ какъ жизненный процессъ не имѣетъ ни начала ни конца. Міръ устроенъ на высочайшемъ разумѣ, но не высочайшимъразумомъ; высочайшая наша идея—закономѣрное, полное жизни и разума все; наше чувство относительно вселенной — сознаніе зависимости отъ ея законовъ; оно даетъ не незначительное нравственное вліяніе, не менѣе полно почтенія и неменѣе подлежитъ оскверненію путемъ ненабожнаго пессимизма, чѣмъ и чувство набожныхъ стараго стиля относительно ихъ Бога. Поэтому нужно отвѣтить утвердительно на второй вопросъ: имѣемъ ли мы еще религію? Однако новая религія не нуждается ни въ культѣ, ни въ церкви. Холодныя богослуженія свободныхъ общинъ ничего не даютъ фантазіи и чувству, поэтому нужно искать другими путями удовлетворенія сердца: именно въ участіи въ интересахъ человѣчества, въ національной жизни и, не на послѣднемъ мѣстѣ, въ эстетическихъ наслажденіяхъ. Старикъ въ своей послѣдней книгѣ, говорящей въ двухъ прибавленіяхъ о великихъ нѣмецкихъ поэтахъ и музыкантахъ, возвращается къ высказанной уже и ранѣе мысли, что на мѣсто религіознаго культа долженъ вступить культъ—геніевъ.

Штраусъ перешелъ отъ гегельянства къ пантеизму; подобно ему Людвигъ Фейербахъ *) (1804—1872), сынъ знаменитаго юриста Ансельма Фейербаха, въ концѣ концовъ пришелъ къ матеріализму, послѣ того какъ нѣкоторое время двигался въ направленіи, одинаковомъ со Штраусомъ, а затѣмъ въ противоположномъ—индивидуалистическомъ. „Первая моя идея—такъ рисуетъ самъ Фейербахъ ходъ своего развитія — былъ Богъ, вторая — разумъ, третья и послѣдняя — человѣкъ“. Какъ теологія была превзойдена гегелевской философіей разума, точно также эта послѣдняя въ свою очередь должна уступить мѣсто философіи человѣка. „Новая философія дѣлаетъ человѣка со включеніемъ природы, какъ своего основанія, высочайшимъ и всеединымъ предметомъ, по этому антропологія производится въ степень универсальной науки.“ Истинно и божественно только то, что достовѣрно непосредственно само по себѣ. Ясно же, какъ день

*) Фейербахъ родился въ Ландсгутѣ, университетскія лекціи слушалъ въ Гейдельбергѣ и Берлинѣ, ученую степень получилъ 1828 г. въ Эрлангенѣ и жилъ съ 1836—1860 въ деревнѣ Брукбергъ близъ Байрейта, а затѣмъ до смерти въ нюренбергскомъ предместьи Рейхенбергѣ. Собраніе сочиненій въ 10 т.т. 1846—1866. Главныя сочиненія озаглавлены «П. Бэйль» 1838, 2 изд. 1844, «Философія и христіанство» 1839, «Сущность христіанства» 1841, 4 изд. 1883, «Основныя положенія философіи будущаго» 1843, «Сущность религіи» 1846, «Теологія» 1857, «Богъ, свобода и безсмертіе» 1866. О Фейербахѣ — Карлъ Грюнъ 1874, К. Н. Штарке 1885, В. Болинъ 1891.

только чувственное; только тамъ, гдѣ начинается чувственость, прекращаются всякія сомнѣнія и споры. Только чувственное существо — истинное, дѣйствительное существо; только существованіе въ пространствѣ и времени есть существованіе: истина, дѣйствительность и чувственность идентичны. Старая философія имѣла своимъ исходнымъ пунктомъ положеніе: „я — абсолютное, только мыслящее существо; тѣло не относится къ моей сущности“; наоборотъ новая философія начинаетъ съ положенія: „я — дѣйствительное, чувственное существо, тѣло въ его цѣлокупности есть мое я, самое мое существо“. При этомъ Фейербахъ употребляетъ понятіе чувственности въ очень широкомъ и распространительномъ значеніи, такъ что онъ, опираясь или обманываясь различнымъ значеніемъ слова ощущеніе, понимаетъ подъ нимъ самыя возвышенныя и святыя чувства; даже предметы искусства — видимы, слышимы, чувствуемы, даже душа другихъ людей ощущаема. Въ ощущеніяхъ скрыты глубочайшія и высочайшія истины. Предметы чувствъ не только внѣшнее, мясо, вещь, конечное, являющееся, но и внутреннее, духъ, *я* и истинная божественная сущность. Ощущенія доказываютъ существованіе предметовъ внѣ нашей головы: никакого нѣтъ другого доказательства бытія, кромѣ любви, ощущенія вообще. Все подлежитъ чувственному воспріятію, если и не непосредственно, то хоть посредственно, не плебейски грубыми чувствами, но образованными; если не глазомъ анатома и химика, то глазомъ философа. Всѣ наши идеи проистекаютъ изъ чувствъ, но для ихъ произведенія необходимо сношеніе и разговоръ нѣсколькихъ людей. Высшія понятія не могутъ быть выведены изъ отдѣльнаго *я* безъ чувственно даннаго *ты*; высочайшій объектъ чувствъ — человѣкъ; не отдѣльно, но вдвоемъ приходятъ къ понятіямъ, къ разуму вообще. Сущность человѣка получается только въ обществѣ, только въ жизни съ другими и для другихъ онъ достигаетъ своего назначенія и блаженства. Совѣсть есть *я*, ставящее себя на мѣсто другого, оскорбленнаго. Человѣкъ съ человѣкомъ, единство *я* и *ты* — Богъ, Богъ есть любовь.

Фейербахъ ставитъ задачей религіозной философіи показать въ ней религію вмѣсто разума и психологически объяснить ея генезисъ. Догма, повелѣвающая вѣрить въ чудеса, есть воспрещеніе мыслить. Поэтому философъ долженъ не оправдывать ее, а открывать иллюзію, которой она обязана своимъ происхожденіемъ. Спекулятивная теологія есть пьяная философія; настало уже однако время протрезвиться и признать, что философія и религія представляютъ діаметральныя противоположности, относятся другъ къ другу, какъ здравое и больное, какъ мышленіе и фантазія. Религія происходитъ изъ того, что человѣкъ дѣлаетъ предметнымъ свое истинное существо, противопоставляетъ его себѣ, какъ личное, и при такомъ отношеніи во внѣ своей самости ему не приходитъ въ голову сознаніе идентитета божественной и человѣческой сущности. Поэтому нужно перевернуть наоборотъ гегелевскіе тезисы, что абсолютное — самосознаніе, Богъ познаетъ въ человѣкѣ самого себя; поэтому получается: самосознаніе есть абсолютное, человѣкъ познаетъ въ Богѣ только самого себя. Божество есть наша собственная всеобщая сущность, освобожденная отъ индивидуальныхъ границъ, созерцаемая и почитаемая, какъ отличное отъ насъ самостоятельное существо. Богъ есть объективированная самость, выраженная внутренность человѣка, человѣкъ — начало, центральный пунктъ и конецъ религіи. Всякая теологія есть антропологія, такъ какъ всякая религія есть самообожествленіе человѣка. Въ религіи человѣкъ раздваивается съ самимъ собою, онъ установляетъ себя двойнымъ — однажды какъ ограниченное (какъ человѣческій индивидуумъ) и въ другой разъ какъ неограниченное, повысившееся до безконечнаго (какъ Бога); онъ молится этому обожествленному самому себѣ, чтобы получить удовлетвореніе потребностей, которыя теченіе міра оставляетъ неисполненными. Такимъ образомъ религія выростаетъ изъ эгоизма; ея основа въ разстояніи между нашими хотѣніями и нашей возможностью; цѣль ея — освобожденіе отъ зависимости, въ которой мы себя чувствуемъ относительно природы. Подобно культурѣ религія хочетъ сдѣлать природу понятнымъ и услужливымъ существомъ, только она пользуется при этомъ сверхестественными средствами вѣры, молитвы и колдовства; только мало-по-малу научается человѣчество побѣждать бѣдствія естественными средствами. Человѣкъ представляетъ въ своихъ богахъ сущимъ то, что онъ самъ не есть и чѣмъ быть желаетъ; боги суть превращенныя въ дѣйствительныя существа желанія сердца, удовлетворяемое фантазіей влеченіе человѣка къ блаженству. Тоже самое относится и ко всѣмъ догмамъ: какъ Богъ есть утвержденіе нашихъ желаній, такъ и потустороннее есть прикрашенное фантазіей идеализированное посюстороннее. Вмѣсто Богъ — милостивъ и всемогущъ, онъ — любовь, „дѣлаетъ чудеса и внимаетъ молитвамъ“, нужно сказать наоборотъ: милосердіе, всемогущество, любовь, чудотвореніе и вниманіе къ молитвѣ божественны. Фейербахъ въ таинствахъ крещенія и причащенія видитъ истину, что вода и пища суть нѣчто необходимое и божествен-

ное. Когда Фейербахъ, продолжая двигаться въ натуралистическомъ направленіи, пришелъ къ крайностямъ матеріализма, его философія (къ различнымъ фазисамъ которой мы не имѣемъ повода ближе подходить) перевалила уже чрезъ кульминаціонную точку своего вліянія. Изъ позднѣйшихъ сочиненій въ большую публику не проникло ничего кромѣ остроты: человѣкъ есть то, что онъ ѣстъ.

Короче можно сказать объ остальныхъ членахъ лѣвой партіи гегельянцевъ. Бруно Бауеръ*) († 1882; главное его сочиненіе трехтомная „Критика синоптиковъ" 1841—1842, ей въ 1840 г. предшествовала критика Евангелія Іоанна) стоялъ въ началѣ на правой сторонѣ школы, но скоро перешелъ въ крайнюю лѣвую. Онъ объявляетъ евангелическіе разсказы тенденціозными измышленіями, намѣренными, но не обманщицкими выдумками; вопреки ихъ недѣйствительности, изъ этихъ разсказовъ можно прекрасно учиться исторіи, такъ какъ въ нихъ отражается духъ того времени, въ которое они сочинены. Гораздо радикальнѣе стали сочиненія Бруно Бауера и его брата Эдгара послѣ 1844 г. Братья занимаютъ теперь исходный пунктъ „чистой или абсолютной критики"; эта критика простирается на всѣ вещи и явленія, за или противъ которыхъ вступается какая бы то ни была сторона, и смотритъ, какъ все само себя разрушаетъ. Ничто не имѣетъ абсолютнаго значенія, все ничтожно, истину имѣетъ только критикующее, всеразрушающее, свободное отъ всякихъ нравственныхъ узъ *я*.

Возможенъ былъ и еще дальнѣйшій шагъ отъ Фейербаха и Бр. Бауера—именно отъ общества къ отдѣльному, себялюбивому индивидууму, отъ критикующаго, слѣдовательно мыслящаго *я* къ *я* наслаждающемуся, чувственному. Этотъ шагъ и сдѣлала странная книжка „Отдѣльное лицо и его свойства" (1845), опубликованная умершимъ въ 1856 г. въ Берлинѣ Каспаромъ Шмидтомъ подъ псевдонимомъ Макса Штирнера (2 изд. 1882). Отдѣльное лицо, о которомъ говоритъ заглавіе,—эгоистъ. До меня не касается ничто кромѣ меня, я пользуюсь людьми и нуждаюсь въ мірѣ только для собственнаго наслажденія. Я хочу быть всѣмъ, чѣмъ я могу быть, и имѣть все, что могу имѣть; я имѣю право на все, что я могу. Нравственность—призракъ, справедливость, какъ и всѣ идеи — привидѣніе. Кто придаетъ значеніе идеаламъ и почтительно относится къ обобщеніямъ,

*) Не слѣдуетъ смѣшивать съ главой Тюбингенской школы Ферд. Бауеромъ († 1860).

какъ самосознаніе, человѣкъ, общество, тотъ глубоко еще завязъ въ предразсудкѣ и суевѣріи и только отпугнулъ ортодоксальный призракъ Божества, чтобы поставить на его мѣстѣ новый. Ни къ чему не слѣдуетъ относиться съ почтеніемъ.

Между противниками гегельянской школы стоятъ ближе всѣхъ къ ней вышеупомянутые (стр. 522) члены „школы теистовъ", отмѣченные, какъ полугегельянцы; они частью удерживаютъ діалектическій методъ и стараются въ спекулятивной теологіи спаять (невозможное для философа) исключительно установленную Гегелемъ имманетность абсолютнаго съ требуемой христіанскимъ религіознымъ опытомъ трансцендентностью и обосновать истину пантеизма, какъ моментъ, заключающій въ себѣ теизмъ. Богъ присутствуетъ во всѣхъ твореніяхъ, но въ то же время и отдѣленъ отъ нихъ; онъ въ одно и то же время и внутри и внѣ міра, онъ—самосознательная личность, свободный творческій духъ, таковъ отъ вѣчности, а не становится имъ только путемъ развитія міра. Онъ не нуждается въ мірѣ для своего завершенія, но творитъ его по своей благости. Философія должна начинаться не съ пустого понятія бытія, какъ логика Гегеля, а съ живого Божества. Категоріи выражаютъ (упрекъ этотъ высказанъ уже Шеллингомъ) только необходимыя формы или всеобщіе законы; къ нимъ должно только прилагать все дѣйствительное, но сами онѣ никогда не могутъ произвести что либо дѣйствительное: содержаніе, которое въ нихъ является и имъ повинуется, можетъ быть создано только Божествомъ и познано только эмпиріей. Таковъ исходный пунктъ Христіана Германа Вейсе*) изъ Лейпцига (1801—1866), Карла Филиппа Фишера**) изъ Эрлангена (1807—1885), Эммануила Германа Фихте***) (1797—1879; 1842—1865 профессоръ въ Тюбингенѣ) и шлейермахерьянца Юлія Бранисъ изъ Бре-

*) Вейсе: «Система эстетики» 1830; «Идея Божества» 1833, «Философская догматика» 1857. Нѣкоторыя посмертныя сочиненія изданы ученикомъ его Руд. Зейделемъ; Г. Лотце самъ сознается, что онъ многимъ обязанъ Вейсе. Руд. Зейдель въ Лейпцигѣ (род. 1835); «Логика» 1866, «Этика» 1874; срав. стр. 16.

**) К. Ф. Фишеръ: «Идея Божества» 1839, «Основныя черты системы философіи» 1848 и слѣд., «Ложность сенсуализма и матеріализма» 1853.

***) И. Г. Фихте: «Система этики» 1850—1853, первый томъ представляетъ исторію моральной философіи съ 1750 г., «Антропологія» 1856, 3-ье изд. 1876, «Психологія» 1864.

славля (1792—1873). Въ томъ же смыслѣ философствуютъ бывшіе, подобно Вейсе и Фишеру подъ вліяніемъ Шеллинга, Я. Зенглеръ въ Фрейбургѣ (1799—1878; идея Бога 1845), Леоп. Шмидъ въ Гиссенѣ (1808 — 1869; срав. прим. на стр. 464), Іоганнъ Губеръ († 1879), Морицъ Карьеръ *) (род. 1817), оба въ Мюнхенѣ, К. Стеффенсенъ въ Базелѣ (1816 — 1886; собраніе статей 1890) и Карлъ Гейдеръ въ Эрлангенѣ (1812 — 1886; ученіе о идеяхъ 1874). Единомышленниками названныхъ нужно признать также примыкающихъ подобно Фортлаге (см. стр. 464) и И. Г. Фихте къ ученію старшаго Фихте Халибеуса въ Килѣ († 1862) и Фридриха Гармса въ Берлинѣ († 1880; метафизика издана послѣ смерти автора Г. Вейсе 1885). Точно также и Германъ Ульрици **) въ Галле (1806 — 1884); онъ долго состоялъ издателемъ „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik"; журналъ этотъ основанъ младшимъ Фихте 1837 и редактируется теперь авторомъ настоящей книги; какъ органъ теистической школы онъ боролся сначала съ пантеизмомъ ново-гегельянцевъ, затѣмъ же съ середины столѣтія съ громко провозглашеннымъ съизнова матеріализмомъ. Соотвѣтственно измѣнившимся отношеніямъ эпохи органъ Фихте и Ульрици испыталъ измѣненіе въ тенденціи: онъ пытается теперь служить идеалистическимъ стремленіямъ всякихъ оттѣнковъ; изъ другихъ же журналовъ вызванныя къ жизни въ 1868 Бергманомъ и издававшіяся позже Шааршмидомъ, а нынѣ П. Наторпомъ въ Марбургѣ „Philosophische Monatshefte" обнаруживаютъ наклонность къ новокантіанству, а редактируемое Р. Авенаріусомъ въ Цюрихѣ „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie" (съ 1877) заботится о точной трактовкѣ способныхъ къ этому частей философіи.

Возрожденіе матеріализма было слѣдствіемъ съ одной стороны исчезновенія философскаго духа, съ другой — того, что представители естествовѣдѣнія неудовлетворялись конструкціями Шеллинго-Гегельянской школы. Именно нѣмецкій естествоиспытатель наиболѣе

*) Карьеръ: «Эстетика» 1859, 3 изд. 1885; «Нравственный міропорядокъ» 1877, 2 изд. 1891; «Искусство въ связи съ развитіемъ культуры» 5 т.т. 1863—1873.

**) Ульрици: «О драматическомъ искусствѣ Шекспира» 1839, 3 изд. 1868, «Вѣра и знаніе» 1858, «Богъ и природа» 1861, 2 изд. 1866, «Богъ и человѣкъ» 2 тома: «Тѣло и душа» 1866, 2 изд. 1874, «Естественное право» 1872; далѣе идутъ различныя сочиненія по логикѣ, о спиритизмѣ и т. д. Въ первыхъ сознаніе основывается на дѣятельности различенія, а категоріи принимаются, какъ способы функціонированья этой дѣятельности.

легко подвергается опасности судить о всей дѣйствительности по доступному ему ея отдѣлу, по міру матеріальныхъ субстанцій и механическихъ движеній; причина этого лежитъ въ томъ, что ему не удается—а англичанину, напротивъ, это удается безъ труда—пустить рядомъ научное и философско-религіозное міровоззрѣніе, какъ два совершенно гетерогенные способы созерцанія. Метафизическое влеченіе къ обобщенію и объединенію побуждаетъ его прорвать границу между обѣими областями; такъ какъ физическое воззрѣніе перешло къ нему въ плоть и кровь, то и психическія явленія кажутся ему не болѣе, какъ вибраціями мозга, свобода воли со всѣми религіозными представленіями — только иллюзіями. Сильнѣе всего разгорѣлся споръ о матеріализмѣ на Геттингенскомъ собраніи естествоиспытателей 1854 г.; здѣсь Рудольфъ Вагнеръ противъ Карла Фогта объявилъ, что психологія не имѣетъ никакого основанія отрицать происхожденіе человѣка отъ одной пары и невещественную безсмертную душу. Отвѣтъ Фогта озаглавленъ „Слѣпая вѣра и наука". Критически и посреднически принимали участіе въ спорѣ А. Шаллеръ (Тѣло и душа 1855), І. Б. Мейеръ (одноименное сочиненіе 1856) и іенскій физикъ Карлъ Снель *). Извѣстные предводители матеріализма—Молешотъ (круговоротъ жизни 1852, противъ химическихъ писемъ Либиха) и Луисъ Бюхнеръ (Сила и вещество 1855, 16-е изд. 1888); далѣе нужно упомянуть Цольбе (1819 — 1873; новое изложеніе сенсуализма 1855, границы и происхожденіе человѣческаго познанія 1865); изъ нравственныхъ соображеній онъ требуетъ исключенія всего сверхчувственнаго и удовольствованія даннымъ міромъ явленій, однако онъ для объясненія органическихъ и духовныхъ явленій считаетъ необходимыми кромѣ вещества и движенія еще вѣчныя цѣлесообразныя формы и первоначальныя ощущенія міровой души.

II. Образованіе новыхъ системъ: Тренделенбургъ, Фехнеръ, Лотце и Гартманъ.

Спекулятивное влеченіе, особенно нѣмецкой народной души, неистребимо. Его не могло ни лишить бодрости распаденіе гегельянскаго зданія, ни сбить съ пути крикъ апостоловъ опыта, ни запугать

*) Снель (1806—1886): «Спорный вопросъ матеріализма» 1858; «Сотвореніе человѣка» 1863; изъ посмертныхъ сочиненій Зейдель издалъ лекціи о происхожденіи человѣка 1888.

папское объявленіе непогрѣшимости Өомы Аквинскаго *). Съ неодинаковымъ успѣхомъ было снова сдѣлано много опытовъ новаго міропониманія. Изъ старѣйшихъ явленій **) только двое смогли собрать къ себѣ собрать кругъ приверженцевъ; это—дуалистическій теизмъ Гюнтера (1783 — 1863) и органическое міровоззрѣніе Тренделенбурга (1802—1872).

Антонъ Гюнтеръ (писалъ съ 1827 г.; Собраніе сочиненій 1881, Antisavarese издано съ предисловіемъ П. Кноодта), который въ 1857 г. долженъ былъ отречься отъ своего ученія, вызываетъ противъ гегелевскаго пантеизма духъ Декарта; вмѣстѣ съ послѣднимъ онъ принимаетъ за исходный пунктъ самосознаніе (въ *я* бытіе и мышленіе идентичны) и ставитъ въ исключающую противоположность творца и созданный міръ, а также природу (къ которой онъ относитъ и душу) и духъ; онъ признаетъ, что въ человѣкѣ связаны природа (тѣло и душа) и духъ и что они безъ вреда для своего качественнаго различія могутъ обмѣниваться воздѣйствіями. Гюнтерьянцы—І. Г. Пабстъ († 1838 въ Вѣнѣ), Т. Веберъ въ Бреславлѣ, Кноодтъ въ Боннѣ († 1889), В. Кнауеръ въ Вѣнѣ и др.

Ад. Тренделенбургъ ***) въ Берлинѣ, глубокомысленный критикъ ученія Гегеля и Гербарта, связываетъ свое собственное мышленіе съ

*) Въ 1879 изъ Рима раздалось одобреніе къ принятію и распространенію системы Өомы, какъ единственно корректной философіи (срав. Р. Эйкенъ, Философія Өомы Акв. и культура новаго времени, 1886). Этому движенію служатъ журналы «Jahrbuch für Phil. und spekul. Theol.», издаваемый съ 1886 г. проф. Э. Коммеромъ въ Мюнстерѣ и «Philosophisches Jahrbuch», издаваемый по почину и съ поддержкой общества Гэрресъ проф. Конст. Гутберлетъ въ Фульдѣ (съ 1888). Учебники Гагемана, Стэкля, Гутберлета, Пеша, Коммера, К. М. Шнейдера и др. вращаются въ схоластическихъ предѣлахъ; наоборотъ Б. Больцано († 1848), М. Дейтингеръ († 1864) и его ученики Найдекеръ, Ойшингеръ, Михелисъ и стоящій подъ вліяніемъ Шеллинга В. Розенкранцъ (1821—1874; «Наука знанія» 1866—1868) пробили себѣ болѣе свободное направленіе.

**) Трандорфъ, профессоръ гимназіи въ Берлинѣ (1782—1863): «Эстетика» 1827 (Э. Гартманъ въ «Philosophische Monatsheften» т. 22, 1886, стр. 59 и У, Биллевичъ, тамъ же, т. 21, 1885, стр. 561), І. Ф. Рейфъ въ Тюбингенѣ: «Система волевыхъ опредѣленій» 1842, К. Хр. Планкъ (1880): «Міровые возрасты» 1850. «Завѣщаніе нѣмца», изданное Кэстлинымъ 1881, Ф. Рэзе (1815—1859): «О способѣ познанія абсолютнаго» 1841, «Психологія, какъ введеніе въ философію индивидуальности» 1856, къ Рэзе примыкаетъ Эмануилъ Шэреръ. Фридрихъ Ромеръ († 1856): «Наука о Богѣ», «Наука о человѣкѣ» въ «Наука и жизнь Фр. Ромера», изданномъ Блунчли и Зейерленомъ, 5 томовъ 1871—1892.

***) Тренделенбургъ: «Логическія изслѣдованія», 1840, 3 изд. 1870; «Историческія статьи по философіи» 3 т.т. 1846, 1855, 1867; «Естественное право на этической основѣ» 1860, изд. 1868. О немъ Эйкенъ въ Philos. Monatsch. 1884.

философіей древности, особенно съ Аристотелемъ. Для него движеніе и цѣль основные факты, общіе бытію и мышленію, посредствующія между ими обоими и дѣлающіе возможнымъ согласованіе познанія и дѣйствительности. Этическое — высшая ступень органическаго. Пространство, время и категоріи — формы и бытія и мышленія, логическая форма не можетъ быть отдѣлена отъ бытія, понятіе—отъ интуиціи. Нельзя оставить безъ упоминанія то обстоятельство, что Тренделенбургъ ввелъ своеобразный и плодотворный пріемъ трактовки исторіи философіи, именно историческое изслѣдованіе отдѣльныхъ понятій. Въ этомъ отношеніи его примѣру послѣдовали Тейхмюллеръ въ Юрьевѣ (1832—1888; Этюды по исторіи понятій 1874, Новые этюды по исторіи понятій 1876 — 1879, Безсмертіе души, 2 изд. 1879, Сущность любви 1880, Литературные споры въ IV в. до Р. Х. 1881 и 1884) и Эйкенъ въ Іенѣ (срав. стр. 16). Ученикомъ Тренделенбурга является Кимъ въ Цюрихѣ (род. 1822; Метафизическія изслѣдованія 1875, Проблема зла 1878).

Изъ новѣйшихъ систематическихъ попытокъ кажутся заслуживающими упоминанія Кирхмана (1802 — 1884, съ 1868 г. издатель „Philos. Bibl.“): Философія знанія 1865, Эстетика 1868, О принципахъ реализма 1875, Катехизисъ философіи, 2 изд. 1881; Э. Дюринга (род. 1833): Естественная діалектика 1865, Цѣнность жизни 1865, 3 изд. 1881, Критическая исторія принциповъ механики 1873, 2 изд. 1877, Курсъ философіи 1875 (о немъ Елена Друсковичъ 1889); І. Баумана въ Геттингенѣ (род. 1837): Философія, какъ оріентированіе въ мірѣ 1872, Учебникъ морали 1879, Элементы философіи 1891, Жизненный союзъ 1891; Л. Ноаре: Монистическая идея, 1875; Фрошгаммера въ Мюнхенѣ (род. 1821): Фантазія, какъ основной принципъ мирового процесса 1877), О происхожденіи человѣчества и его духовномъ развитіи въ религіи, нравственности и языкѣ 1883, Объ организаціи и культурѣ человѣческаго общества 1885.

Въ первомъ ряду мыслителей, выступившихъ послѣ Гегеля и Гербарта, стоятъ Фехнеръ и Лотце, оба мастера въ дѣлѣ примѣненія точныхъ методовъ, и въ тоже время всей душой отдавшіеся высочайшимъ вопросамъ; по широтѣ кругозора, по значенію руководящихъ идей они превосходятъ своихъ современниковъ; Фехнеръ — попеременно фантастъ и трезвый изслѣдователь, Лотце мягкой рукой гармонизируетъ противоположности въ жизни и наукѣ.

Густавъ Теодоръ Фехнеръ *) (1801 — 1887, профессоръ въ Лейпцигѣ) опровергаетъ абстрактное раздѣленіе Бога и міра, вкоренившееся и въ естественныхъ наукахъ, и въ теологіи. Онъ ставитъ ихъ въ такое же отношеніе принадлежности и соотносительности, въ какомъ стоятъ въ насъ душа и тѣло. Духъ придаетъ связь множеству матеріальныхъ частицъ и нуждается въ нихъ, какъ въ основѣ и веществѣ для своей объединяющей дѣятельности. Какъ наше *я* связываетъ многообразіе нашей дѣятельности и нашихъ состояній въ единство сознанія, такъ и божественный духъ является высшимъ единствомъ сознанія для всякаго бытія и происхожденія. Въ Духѣ Божіемъ все точно также, какъ и въ нашемъ, только расширено и повышено. Наши ощущенія и чувства, идеи и намѣренія въ то же время принадлежатъ и Ему; только Онъ, — тѣло котораго — вся природа которому доступно не только то, что происходитъ внутри духовъ, но и между ними, — ощущаетъ больше, чувствуетъ глубже, мыслитъ возвышеннѣе, желаетъ лучшаго, чѣмъ мы. По аналогіи съ человѣческимъ организмомъ, слѣдуетъ думать, что небесныя свѣтила, а также растенія—такія же одушевленныя существа, хотя они лишены нервовъ, мозга и произвольнаго движенія. Какимъ образомъ производила бы земля живое, если бы сама была мертвой? Развѣ цвѣтокъ не долженъ самъ радоваться своимъ краскамъ и аромату, которые онъ производитъ и которыми насъ услаждаетъ? Если его душевная жизнь и не превышаетъ жизни груднаго ребенка, то во всякомъ случаѣ его ощущенія, не составляя базиса другой, высшей дѣятельности, превосходятъ силой и божествомъ ощущенія животныхъ. Такимъ образомъ, душа человѣка стоитъ на средней ступени лѣстницы духовной жизни: подъ нами и рядомъ — души растеній и животныхъ, надъ нами — духи земли и звѣздъ. Они переживаютъ и обнимаютъ дѣйствія и судьбы обитателей земли и сами въ свою очередь объемлются сознаніемъ Вседуха. Вездѣсущіе Божественнаго Духа даетъ, вмѣстѣ съ тѣмъ, и средство избѣжать неутѣшительнаго и мрачнаго взгляда

---

*) «Нанна или о душевной жизни растеній» 1878, «Зендавеста или о вещахъ небесныхъ и потустороннихъ» 1854, «Физическое и философское ученіе объ атомахъ» 1855, «Три мотива и основы вѣры» 1863, «Die Tagesansicht» 1879, «Введеніе въ эстетику» 1876, «Элементы психофизики» 1860, «Къ фактамъ психофизики» 1882, «Книжка о жизни послѣ смерти» 1836, 3-е изд. 1887, «О высочайшемъ добрѣ» 1846, «Четыре парадокса» 1846, «По вопросу о душѣ» 1861. «Мелкія сочиненія д-ра Мизеса» (псевдонимъ Фехнера) 1875. О немъ I. Э. Кунце, Лейпцигъ 1892.

(„Nachtansicht“) современной науки, которая объявляетъ весь міръ, находящійся внѣ ощущающаго индивидуума, темнымъ и нѣмымъ. Нѣтъ, — свѣтъ и звукъ не просто субъективно кажущееся, лежащее въ насъ самихъ, но они распространяются вокругъ насъ объективно и реально, какъ ощущенія Божественнаго Духа, для котораго звучитъ и свѣтитъ все колеблющееся.

И дверь потусторонняго также отворяется ключемъ аналогіи. Одинаковые законы соединяютъ здѣшній міръ съ тамошнимъ. Какъ интуиція приготовляетъ воспоминаніе и продолжаетъ жить въ немъ, такъ и земная жизнь переходитъ въ будущую, дѣйствуя тамъ далѣе и поднимаясь на высшую ступень. Своеобразно Фехнеръ трактуетъ проблему зла. Фактъ существованія зла нельзя отдѣлять отъ стремленія устранить его. Это побужденіе всякой дѣятельности: безъ зла нѣтъ труда, нѣтъ и прогресса.

Сравнительно съ метафизикой Фехнера (впрочемъ, его „Tagesansicht“ не выдается за знаніе, а только за вѣру, хорошо обоснованную исторически, практически и теоретически), вызванная имъ къ жизни „психофизика“, находящаяся въ связи съ изслѣдованіями Бернулли, Эйлера, особенно же Э. Г. Вебера, имѣетъ совершенно иной видъ. Она стремится стать точной наукой объ отношеніяхъ между тѣломъ и душою и хочетъ окружнымъ путемъ достичь того, что не удалось прямымъ путемъ Гербарту: — именно измѣренія психическихъ величинъ, причемъ, какъ единицей мѣры, она пользуется едва замѣтнымъ различіемъ ощущеній. Законъ Вебера о зависимости силы ощущенія отъ силы раздраженія таковъ: приростъ силы ощущенія остается одинаковымъ, если не измѣняется *) относительный приростъ раздраженія (или отношеніе раздраженій), такъ что, напр., при свѣтѣ, приростъ раздраженія на 1 при силѣ въ 100 ощущается настолько же сильно, какъ приростъ на 2 (или на 3) при раздраженіи въ 200 (300); — этотъ законъ болѣе всеобщъ, нежели предполагалъ самъ Веберъ, и имѣетъ значеніе во всѣхъ областяхъ чувствъ. При ощущеніи давленія на кожу, для произведенія едва замѣтно сильнѣйшаго увеличенія достаточно прибавить къ первоначальной тяжести въ 15

---

*) Фехнеръ учитъ: ощущеніе возрастаетъ и уменьшается пропорціонально логариѳму раздраженія и психофизической дѣятельности нервовъ, а послѣдняя прямо пропорціональна внѣшнему раздраженію. Другіе, наоборотъ, видятъ между дѣятельностью нервовъ и ощущеніемъ прямую, а между внѣшнимъ раздраженіемъ и дѣятельностью нервовъ—логариѳмическую зависимость.

граммъ (на покоющейся и поддерживаемой рукѣ) не 1 граммъ, а 5 граммъ; при первоначальной же тяжести въ 30 граммъ, надо прибавить не 5, а 10 граммъ. Для полученія несомнѣнно различаемыхъ по своей силѣ ощущеній давленія недостаточны одинаковыя прибавки къ тяжестямъ, а необходима тѣмъ большая прибавка, чѣмъ больше была первоначальная тяжесть: интенсивность ощущеній образуетъ ариѳметическую прогрессію; возростаніе же силы раздраженій — геометрическую; измѣненіе ощущеній пропорціонально относительному измѣненію раздраженій. Тоже отношеніе (3 : 4), какъ въ ощущеніяхъ давленія, обнаруживаютъ и звуковыя ощущенія; тоньше чувствительность въ ощущеніяхъ мускульныхъ (при подниманіи тяжестей наблюдается отношеніе 15 : 16) и свѣтовыхъ (сила свѣта двухъ свѣчей, различаемыхъ по своей силѣ, выражается отношеніемъ 100:101). Къ изслѣдованіямъ пороговъ различія присоединяются изслѣдованія началъ раздраженія (едва замѣтное появленіе ощущенія), вниманія, методовъ измѣренія, ошибокъ и т. д. Фехнеръ не упускаетъ случая связывать свою психофизику, относительно предположеній и выводовъ которой за послѣднее время съ разныхъ сторонъ возбуждается сомнѣніе *), со своими метафизическими убѣжденіями. По обѣимъ проходитъ тотъ основной взглядъ, что тѣло и духъ существуютъ въ связи (слѣдовательно все одухотворено, нѣтъ ничего безъ матеріальнаго базиса), что они даже — одна и та же сущность, разсматриваемая только съ двухъ различныхъ сторонъ. Тѣло есть (многообразное) явленіе для другихъ, а духъ (единообразное) явленіе для самого себя, приэтомъ внутреннее убѣжденіе считается болѣе достовѣрнымъ. Кажущееся намъ матеріальнымъ внѣшнимъ міромъ ничто иное, какъ всеобщее сознаніе, возвышающееся надъ нашимъ индивидуальнымъ сознаніемъ и вліяющее на него. Это — спинозизмъ, перевернутый идеалистически. — Въ эстетикѣ Фехнеръ является крайнимъ представителемъ принципа ассоціаціи.

---

*) Таковы: Гельмгольцъ, Герингъ («Психофизическій законъ Фехнера» 1875), П. Лангеръ («Основы психофизики» 1876), Г. Е. Мюллеръ въ Геттингенѣ («Къ обоснованію психофизики» 1878), Ф. А. Мюллеръ («Аксіома психофизики» 1882), С. Либманъ («Психологическіе афоризмы», Zeitschr. f. Philos. Bd. 101). Вундтъ въ «Philos. Studien» 1881 сл. обнародовалъ много изслѣдованій, которыя велись въ его психофизической лабораторіи. Ср. также: Гуго Мюнстерберга («Новое обоснованіе психофизики» въ третьемъ выпускѣ его Beiträge zur experimentellen Psychologie 1889 f.).

Самый выдающійся изъ названныхъ въ заглавіи мыслителей — Рудольфъ-Германъ Лотце (1817—1881, родился въ Бауценѣ, изучалъ въ Лейпцигѣ медицину, а также и философію подъ руководствомъ Вейсе, съ 1844 по 1881 гг., былъ профессоромъ въ Геттингенѣ, умеръ въ Берлинѣ). Подобно Фехнеру, болѣе приспособленный къ тонкому и глубокомысленному, чѣмъ къ далекому кругозору и строгости, но относящійся съ большею боязнью, чѣмъ Фехнеръ, ко всему мистическому и странному, столь же остроумный, осторожный и основательный, какъ и изящный и возвышенный, — Лотце доказалъ, что со смертью Гегеля и Гербарта еще не вымерли классики философіи. Заслуженнымъ распространеніемъ пользуется его „Микрокосмъ" (3 тома 1856—1864, IV изданіе 1884), представляющій изъ себя болѣе, чѣмъ простую антропологію, какъ онъ скромно названъ, и „Исторія эстетики въ Германіи" 1868, которая также даетъ больше, чѣмъ можно судить по заглавію. Этимъ сочиненіямъ предшествовали, кромѣ патологіи и психологіи, медицинская психологія 1852 и политическое сочиненіе противъ Фихте, 1858. Затѣмъ слѣдовала оставшаяся неоконченною „Система философіи" (I ч. Логика 1874, II изд. 1881; II ч. Метафизика 1879). Петерсъ издалъ 1885—1891 „Мелкія сочиненія" Лотце въ трехъ томахъ, а Ренишъ въ 1871 — 1884 восемь брошюръ записокъ изъ его лекцій *). Эти „Основныя черты", имѣющіяся всѣ въ новомъ изданіи, представляютъ удобное введеніе въ его ученіе и ходятъ, или должны были бы ходить, по рукамъ всѣхъ; поэтому здѣсь достаточно краткаго ознакомленія съ ними.

Предметъ метафизики — дѣйствительность; дѣйствительны — вещи, которыя существуютъ, событія, которыя происходятъ, отношенія, которыя имѣютъ мѣсто, содержанія представленій и истины, которыя имѣютъ значеніе. Происходящія событія и имѣющія мѣсто отношенія

---

*) Основныя черты психологіи, практической философіи, религіозной философіи, метафизики, эстетики и исторіи философіи со временъ Канта, — всѣ эти книги, въ особенности первая и, несмотря на субъективное направленіе, послѣдняя слѣдуетъ настоятельно рекомендовать учащимся. О Лотце срав. некрологи: I. Баумана (Philos. Monatsch. т. 17), Г. Зоммера (Im neuen Reich), А. Крона (Zeitzch. f. Philos. т. 81, стр. 56—93), Р. Фалькенберга (Augsb. Allgem. Zeit. 1881, № 233) и Рениша (Nationalzeitung и Revue Philosophique т. 12). Послѣдній перепечатанъ кромѣ того въ «Основныхъ чертахъ эстетики» 1884, это изданіе заключаетъ въ себѣ кромѣ того перечень трудовъ Лотце, его статей и рецензій, а также лекцій. Ученіе Лотце съ жаромъ популяризируетъ Гуго Зоммеръ. Срав. далѣе Фрицъ Кэгель, «Эстетика Лотце». Геттингенъ 1886 и упомянутую на стр. 300 статью Копельмана.

граммъ (на покоющейся и поддерживаемой рукѣ) не 1 граммъ, а 5 граммъ; при первоначальной же тяжести въ 30 граммъ, надо прибавить не 5, а 10 граммъ. Для полученія несомнѣнно различаемыхъ по своей силѣ ощущеній давленія недостаточны одинаковыя прибавки къ тяжестямъ, а необходима тѣмъ большая прибавка, чѣмъ больше была первоначальная тяжесть: интенсивность ощущеній образуетъ ариѳметическую прогрессію; возростаніе же силы раздраженій — геометрическую; измѣненіе ощущеній пропорціонально относительному измѣненію раздраженій. Тоже отношеніе (3 : 4), какъ въ ощущеніяхъ давленія, обнаруживаютъ и звуковыя ощущенія; тоньше чувствительность въ ощущеніяхъ мускульныхъ (при подниманіи тяжестей наблюдается отношеніе 15 : 16) и свѣтовыхъ (сила свѣта двухъ свѣчей, различаемыхъ по своей силѣ, выражается отношеніемъ 100:101). Къ изслѣдованіямъ пороговъ различія присоединяются изслѣдованія началъ раздраженія (едва замѣтное появленіе ощущенія), вниманія, методовъ измѣренія, ошибокъ и т. д. Фехнеръ не упускаетъ случая связывать свою психофизику, относительно предположеній и выводовъ которой за послѣднее время съ разныхъ сторонъ возбуждается сомнѣніе *), со своими метафизическими убѣжденіями. По обѣимъ проходитъ тотъ основной взглядъ, что тѣло и духъ существуютъ въ связи (слѣдовательно все одухотворено, нѣтъ ничего безъ матеріальнаго базиса), что они даже — одна и та же сущность, разсматриваемая только съ двухъ различныхъ сторонъ. Тѣло есть (многообразное) явленіе для другихъ, а духъ (единообразное) явленіе для самого себя, приэтомъ внутреннее убѣжденіе считается болѣе достовѣрнымъ. Кажущееся намъ матеріальнымъ внѣшнимъ міромъ ничто иное, какъ всеобщее сознаніе, возвышающееся надъ нашимъ индивидуальнымъ сознаніемъ и вліяющее на него. Это — спинозизмъ, перевернутый идеалистически. —Въ эстетикѣ Фехнеръ является крайнимъ представителемъ принципа ассоціаціи.

---

*) Таковы: Гельмгольцъ, Герингъ («Психофизическій законъ Фехнера» 1875), П. Лангеръ («Основы психофизики» 1876), Г. Е. Мюллеръ въ Геттингенѣ («Къ обоснованію психофизики» 1878), Ф. А. Мюллеръ («Аксіома психофизики» 1882), С. Либманъ («Психологическіе афоризмы», Zeitschr. f. Philos. Bd. 101). Вундтъ въ «Philos. Studien» 1881 сл. обнародовалъ много изслѣдованій, которыя велись въ его психофизической лабораторіи. Ср. также: Гуго Мюнстерберга («Новое обоснованіе психофизики» въ третьемъ выпускѣ его Beiträge zur experimentellen Psychologie 1889 f.).

Самый выдающійся изъ названныхъ въ заглавіи мыслителей — Рудольфъ-Германъ Лотце (1817—1881, родился въ Бауценѣ, изучалъ въ Лейпцигѣ медицину, а также и философію подъ руководствомъ Вейсе, съ 1844 по 1881 гг., былъ профессоромъ въ Геттингенѣ, умеръ въ Берлинѣ). Подобно Фехнеру, болѣе приспособленный къ тонкому и глубокомысленному, чѣмъ къ далекому кругозору и строгости, но относящійся съ большею боязнью, чѣмъ Фехнеръ, ко всему мистическому и странному, столь же остроумный, осторожный и основательный, какъ и изящный и возвышенный, — Лотце доказалъ, что со смертью Гегеля и Гербарта еще не вымерли классики философіи. Заслуженнымъ распространеніемъ пользуется его „Микрокосмъ" (3 тома 1856—1864, IV изданіе 1884), представляющій изъ себя болѣе, чѣмъ простую антропологію, какъ онъ скромно названъ, и „Исторія эстетики въ Германіи" 1868, которая также даетъ больше, чѣмъ можно судить по заглавію. Этимъ сочиненіямъ предшествовали, кромѣ патологіи и психологіи, медицинская психологія 1852 и политическое сочиненіе противъ Фихте, 1858. Затѣмъ слѣдовала оставшаяся неоконченною „Система философіи" (I ч. Логика 1874, II изд. 1881; II ч. Метафизика 1879). Петерсъ издалъ 1885—1891 „Мелкія сочиненія" Лотце въ трехъ томахъ, а Ренишъ въ 1871 — 1884 восемь брошюръ записокъ изъ его лекцій *). Эти „Основныя черты", имѣющіяся всѣ въ новомъ изданіи, представляютъ удобное введеніе въ его ученіе и ходятъ, или должны были бы ходить, по рукамъ всѣхъ; поэтому здѣсь достаточно краткаго ознакомленія съ ними.

Предметъ метафизики — дѣйствительность; дѣйствительны — вещи, которыя существуютъ, событія, которыя происходятъ, отношенія, которыя имѣютъ мѣсто, содержанія представленій и истины, которыя имѣютъ значеніе. Происходящія событія и имѣющія мѣсто отношенія

---

*) Основныя черты психологіи, практической философіи, религіозной фило-
софіи, метафизики, эстетики и исторіи философіи со временъ Канта,—всѣ эти
книги, въ особенности первая и, несмотря на субъективное направленіе, послѣд-
няя слѣдуетъ настоятельно рекомендовать учащимся. О Лотце срав. некрологи:
I. Баумана (Philos. Monatsch. т. 17), Г. Зоммера (Im neuen Reich), А. Крона
(Zeitzch. f. Philos. т. 81, стр. 56—93), Р. Фалькенберга (Augsb. Allgem. Zeit.
1881, № 233) и Рениша (Nationalzeitung и Revue Philosophique т. 12). Послѣд-
ній перепечатанъ кромѣ того въ «Основныхъ чертахъ эстетики» 1884, это из-
даніе заключаетъ въ себѣ кромѣ того перечень трудовъ Лотце, его статей и
рецензій, а также лекцій. Ученіе Лотце съ жаромъ популяризируетъ Гуго Зом-
меръ. Срав. далѣе Фрицъ Кэгель, «Эстетика Лотце». Геттингенъ 1886 и упомя-
нутую на стр. 300 статью Коппельмана.

предполагаютъ существующія вещи, какъ субъекты, въ которыхъ или между которыми они происходятъ, или имѣютъ мѣсто. Бытіе вещей не есть ни состояніе воспріятія (вѣдь, если мы говоримъ, что вещь существуетъ, то полагаемъ при этомъ, что она продолжаетъ существовать и въ то время, когда мы ее не ощущаемъ), ни чистое, безотносительное положеніе, ихъ установленіе вообще; бытіе есть нахожденіе въ отношеніяхъ. Далѣе, сущность вещей, вступающихъ въ отношенія, не можетъ быть мыслима, какъ покоющееся качество, но только абстрактно, какъ правило или законъ, опредѣляющій связь или послѣдовательность ряда качествъ; напримѣръ, природа воды есть неподлежащее интуиціи нѣчто, содержащее въ себѣ основу того, что съ повышеніемъ температуры ледъ переходитъ въ капельно-жидкое состояніе, а затѣмъ въ паръ и при обратномъ ходѣ температуры паръ превращается въ воду и ледъ. Если говорятъ о неизмѣнномъ идентитетѣ вещи съ самой собой, благодаря которому она остается одной и тою же при измѣненіи ея явленій, то подъ этимъ подразумѣваютъ только послѣдовательность, съ которой она держится въ замкнутомъ ряду формъ a_1 a_2 a_3, не переходя въ рядъ $в_1$ $в_2$. Однако отношенія, въ которыхъ стоятъ вещи, не могутъ, какъ нити или маленькіе духи, бѣгать между вещами то туда, то сюда; они суть состоянія въ самихъ вещахъ и измѣненіе ихъ является всегда измѣненіемъ внутреннихъ состояній вещей. Находиться въ отношеніяхъ значитъ обмѣниваться воздѣйствіями. Что бы быть въ состояніи испытывать и оказывать таковыя другъ другу, вещи не должны быть ни несравнимо различны (какъ красный, твердый, сладкій) и непричастны другъ къ другу, ни абсолютно самостоятельны, такъ какъ при совершенной независимости отдѣльныхъ существъ совершенно непонятнымъ былъ бы фактъ воздѣйствія. Трудность понятія причинности заключается въ вопросѣ: какимъ образомъ сущность α достигаетъ того, чтобы произвести въ себѣ состояніе a, и именно потому что другая сущность b вступаетъ въ состояніе β? Эта трудность устраняется только такимъ образомъ: мы разсматриваемъ вещи, какъ *modi*, состоянія, части единой объемлющей сущности, безконечной безусловной субстанціи, такимъ образомъ только поскольку имѣетъ мѣсто воздѣйствіе абсолюта на самого себя. Однако, если и принять, что въ силу единства и послѣдовательности абсолютнаго или его влеченія къ самосохраненію наступаетъ въ существѣ b состояніе β, какъ компенсація и выравненія за состояніемъ a существа α, какъ за замѣшательствомъ, то и въ

такомъ случаѣ еще не объясненъ фактъ дѣйствія, не устранена еще трудность, какъ одно состояніе можетъ вызывать другое. Метафизика вообще не можетъ показать, какъ происходитъ дѣйствительность, а только устранить нѣкоторыя противорѣчія, стоящія на дорогѣ мыслимости этихъ понятій. Только отъ религіозной философіи получаетъ предварительно пустое еще понятіе абсолютнаго свое конкретное содержаніе. Понятіе Божества, какъ безконечной личности (оно—личность въ гораздо высшемъ смыслѣ, чѣмъ мы) происходитъ только благодаря тому, что къ онтологическому постуляту объемлющей субстанціи присоединяется этическій—высочайшаго добра. Подъ вещью мы понимаемъ единый постоянный субъектъ измѣняющихся состояній. Фактъ сознанія представляетъ намъ единственную гарантію того, что различныя состоянія α β γ дѣйствительно суть состоянія одного существа, а не столькихъ же различныхъ, въ дѣйствительности отдѣльныхъ другъ отъ друга вещей. Сознательное существо различаетъ свою самость отъ происходящихъ въ немъ состояній самости и чувствуетъ и знаетъ себя въ памяти и воспоминаніе, какъ идентичнаго ихъ субъекта; только такое сознательное существо—субъектъ, имѣющій состоянія. Поэтому если дѣйствительно должны быть вещи, то имъ нужно приписать природу въ существѣ родственную съ нашей душой. Реальность есть бытіе для себя. Всѣ существа духовны, только духовнымъ существамъ принадлежитъ истинная дѣйствительность. Такимъ образомъ Лотце связываетъ монадологію Лейбница съ пантеизмомъ Спинозы; также онъ умѣетъ примирить (имѣющее значеніе и для объясненія органической жизни) механическое воззрѣніе естествовѣдѣнія съ теологіей и этическимъ идеализмомъ Фихте. Міръ формъ имѣетъ своимъ назначеніемъ служить реализаціи идеальныхъ цѣлей абсолютнаго, міра цѣнностей. Также и Лотце настаиваетъ на идеальности пространства, которую недостаточно подкрѣпилъ Кантъ; онъ признаетъ только, что вещи стоятъ въ „интеллектуальныхъ“ отношеніяхъ, которыя познающій субъектъ переводитъ на языкъ пространственности. Не только чувственнымъ ощущеніямъ, но и идеямъ о связи вещей принадлежитъ одинъ и тотъ же характеръ субъективности. Представленія суть слѣдствія, а не снимки внѣшняго раздраженія; познаніе является подъ всеобщимъ понятіемъ взаимодѣйствія реальныхъ элементовъ; оно, какъ и всякое слѣдствіе, зависитъ отъ природы существа, воспринимающаго воздѣйствіе, въ такой же степени,—нѣтъ, еще въ большей,—чѣмъ отъ природы производящаго это воздѣйствіе

существа. Тѣмъ не менѣе оно предъявляетъ притязаніе на объективное значеніе, въ такомъ случаѣ подъ истиной не нужно понимать согласованіе представленія и представляемаго (образъ познанія никогда не можетъ быть подобенъ самой вещи), а задачу познанія не нужно полагать въ томъ, чтобы еще разъ представить въ образахъ уже безъ царства духовъ готовый и замкнутый міръ, въ который представленіе входитъ въ видѣ аксессуара. Свѣтъ и звукъ обманываютъ отнюдь не потому, что они не вѣрно копируютъ волны эѳира и воздуха, изъ которыхъ они происходятъ; они существуютъ для цѣли, которой природа хотѣла достигнуть этими движеніями, но не сама, а только воздѣйствіемъ на духовные субъекты; великолѣпіе и красота красокъ и тоновъ въ сущности должны были быть въ мірѣ; если бы подъ воздѣйствіемъ внѣшнихъ впечатлѣній въ духахъ не пробуждался новый міръ представленій, то міръ былъ бы лишенъ своего существеннаго завершенія. Цѣль вещей—быть для духовъ предметомъ познаванія, переживанія и наслажденія. Истина познанія состоитъ въ томъ, что оно заключаетъ смыслъ и опредѣленіе міра. Долженствующее быть есть основа сущаго, сущее же существуетъ для того, чтобы въ немъ реализировалось цѣнное, единственно реальное, добро. Конечно намъ отказано проникнуть дальше общаго убѣжденія, что основой и цѣлью міра является идея добра; нѣтъ отвѣта на вопросъ, какъ изъ этой высочайшей идеи или абсолютнаго произошелъ и почему произошелъ именно этотъ міръ съ его опредѣленными формами и законами. Мы прекрасно понимаемъ смыслъ спектакля, но не видимъ работающей подъ сценой машины, благодаря которой спектакль имѣетъ мѣсто. Въ этикѣ Лотце вмѣстѣ съ Фехнеромъ настаиваетъ на нераздѣльности добра и наслажденія: нельзя признать, чтобы цѣнность или благо добра еще и тогда существовало, если его мыслятъ внѣ всякаго отношенія къ духу, могущему имѣть въ немъ радость.

Если въ философіи Лотце примирительно связываются Фихте-Гегелевскіе моменты, то Эдуардъ Гартманъ (род. 1842, до 1864 г. состоялъ военнымъ, теперь живетъ частнымъ ученымъ въ Берлинѣ) выходитъ изъ синтеза Шопенгауера и Гегеля; онъ соединяетъ пессимизмъ перваго съ эволюціонизмомъ послѣдняго; въ то время какъ первый понимаетъ сущность міроосновы, какъ неразумную волю, а второй—какъ логическую идею, Гартманъ по примѣру позднѣйшаго ученія Шеллинга дѣлаетъ волю и представленіе равноправными аттрибутами своего абсолюта, безсознательнаго. За теоретическимъ главнымъ сочиненіемъ „Философія безсознательнаго“ 1869 (10-ое изд. 1891) послѣдовало въ 1879 (2-ое изд. 1886 въ избранныхъ сочиненіяхъ) этическое—„Нравственное сознаніе“; общее третье образуютъ два религіозныхъ сочиненія „Религіозное сознаніе человѣчества въ ходѣ ступеней его развитія“ 1881 и „Религія духа“ 1882; предшественниками ихъ нужно считать „Саморазложеніе христіанства и религія будущаго“ 1874 и „Кризисъ христіанства въ новѣйшей теологіи“ 1880; четвертый отдѣлъ — эстетика въ двухъ частяхъ: „Нѣмецкая эстетика со временъ Канта“ 1886 и „Философія прекраснаго“ 1887. Собранію этюдовъ и статей (1876) предшествовали два натурфилософскія сочиненія: „Истина и заблужденіе дарвинизма“ 1875 и „Безсознательное съ точки зрѣнія физіологіи и теоріи нисхожденія“ 1872. Оба сочиненія—анонимно, въ послѣднемъ Гартманъ, подъ маской дарвиниста, критикуетъ свою собственную философію. Изъ новѣйшихъ изданій нужно упомянуть: философскіе вопросы настоящаго времени 1885, новѣйшая проблема 1886 и полемическое сочиненіе „Философія Лотце“ 1888. О Гартманѣ сравн. Фолькельтъ въ Nord und Süd, іюль 1881, его же; безсознательное и пессимизмъ 1873, Вайнингеръ: Гартманъ, Дюрингъ и Ламе 1876, Р. Кэберъ: Философская система Эд. Гартмана 1884, О. Пфлейдереръ: рецензіи о фэноменологіи нравственнаго сознанія (Im neuen Reich) 1879, Л. Гольтеръ: новѣйшій пессимизмъ 1878, І. Губеръ: Пессимизмъ 1876, Вейгольдтъ: Критика философскаго пессимизма новѣйшаго времени 1875, А. Таубертъ (первая жена Гартмана); Пессимизмъ и его противники 1873, О. Плюмахеръ: Бой вокругъ безсознательнаго (съ приложеніемъ хронолическаго перечня литературы о Гартманѣ (1881, онъ же: Пессимизмъ прошедшаго и настоящаго времени 1884, Кронъ: Экскурсіи (см. примѣч. на стр. 520), Зейдель (см. стр. 16). 1882-ой годъ принесъ четыре сочиненія подъ заглавіемъ „Пессимизмъ и ученіе о нравственности“ Бакмейстера, Христа, Ремке и Г. Зоммера (2-ое изд. 1883).

Гартманъ полемически примыкаетъ съ одной стороны къ наивному реализму жизни, съ другой къ субъективному идеализму Канта или скорѣе новокантіанства, послѣдовательное проведеніе котораго было бы абсолютнымъ иллюзіонизмомъ; свой „трансцендентальный реализмъ“ *), посредствующій между этими двумя исходными пунк-

*) Существованіе и истинныя свойства міра познаваемы внѣ нашихъ представленій, хоть и не прямо; формы познанія, вопреки ихъ субъективному происхожденію, имѣютъ болѣе чѣмъ субъективное, трансцендентальное значеніе.

тами, онъ обосновываетъ указаніемъ на то, что сопровождаемыя чувствомъ принужденія и другъ отъ друга различныя чувственныя впечатлѣнія не могутъ быть объясняемы изъ *я*, а только изъ воздѣйствія внѣшнихъ, т. е. независимыхъ отъ сознанія и аналогично различныхъ вещей въ себѣ. Причинность вещей въ себѣ является мостомъ, предназначеннымъ для перехода черезъ бездну между имманентнымъ міромъ представленій и трансцендентнымъ міромъ бытія. Причинность вещей въ себѣ доказываетъ ихъ реальность, а ихъ различіе въ различное время—ихъ измѣнчивость и временность. Измѣненіе однако требуетъ постояннаго, существованіе—существующей, неизмѣнной, сверхвременной и сверхпространственной субстанціи — предварительно можно оставить безразличнымъ, должна ли эта субстанція быть отдѣльной для всякой вещи въ себѣ или общей для всѣхъ ихъ. Мое воздѣйствіе на вещь въ себѣ даетъ мнѣ увѣренность въ ея причинной обусловленности или необходимости, различныя впечатлѣнія одного и того же чувства въ томъ—что вещей въ себѣ много, наконецъ своеобразные виды измѣненія нѣкоторыхъ тѣлъ,—что и они, подобно моему тѣлу связаны съ душой. Такимъ образомъ явствуетъ, что къ вещи въ себѣ, слѣдовательно трансцендентно, долженъ быть примѣненъ кромѣ понятія причины еще цѣлый рядъ другихъ категорій.

„Спекулятивные результаты", добытые Гартманомъ на „индуктивномъ" основаніи, слѣдующіе: бытіе въ себѣ эмпирическаго міра—безсознательное; два аттрибута этого абсолюта—активная, безосновная, нелогическая, безконечная воля и пассивное, конечное представленіе (идея); первое является основой существованія, *что*, второе—сущности, (цѣлесообразнаго) *что*, и *какъ* міра. Безъ воли неэнергичное въ себѣ представленіе не могло бы сдѣлаться реальнымъ, безъ представленія (цѣли) неразумная въ себѣ воля не сдѣлалась бы опредѣленнымъ хотѣніемъ (относительный или имманентный дуализмъ аттрибутовъ—необходимый моментъ абсолютнаго монизма). Согласный съ опытомъ и показываемый исчисленіемъ перевѣсъ неудовольствія надъ удовольствіемъ *) убѣждаетъ, что міръ—дуренъ, что его небытіе было бы лучше бытія; наоборотъ замѣчаемая всюду цѣлесообразность природы и прогрессъ исторіи къ (конечно отрицательной) цѣли свидѣтельствуютъ, что этотъ міръ еще лучшій изъ возможныхъ

*) Срав. Фолькельтъ, «О наслажденіи, какъ высочайшемъ масштабѣ мірѣ» (въ Zeitschr. f. Philos. т. 88) 1886 и О. Пфлейдереръ. Религіозная философія I, стр. 574 и слѣд.

(примиреніе эвдаймонологическаго пессимизма и эволюціоннаго оптимизма). Міросозданіе начинается такимъ образомъ, что слѣпая воля переходитъ къ жизни безосновно и случайно, изъ сущности къ явленію, изъ потенцій къ акту, изъ сверхбытія къ бытію и въ неразумномъ стремленіи къ существованію разрѣшаетъ единственно реализируемое содержаніе, логическую идею въ себѣ. Эта въ свою очередь старается поправить произведенный волей недостатокъ и въ сознаніи выводитъ борца противъ ненасытной, вѣчно алчущей, никогда неудовлетворяющейся воли; сознаніе оттѣсняетъ послѣднюю въ скрытое состояніе, въ (доміровое) блаженное состояніе отсутствія хотѣнія. Цѣль міроразвитія — освобожденіе отъ мукъ существованія, радость небытія, возвращеніе изъ пространственности и временности воли и представленія въ первоначальное, разрушенное происхожденіемъ міра гармоническое равновѣсіе обѣихъ функцій или доміровый идентитетъ абсолютнаго; задача логическаго — учить сознаніе все болѣе проникать въ иллюзію воли относительно надеждъ на положительное счастье по тремъ стадіямъ: дѣтскаго (греческаго) ожиданія посюсторонняго, юношескаго (христіанскаго)—потусторонняго и зрѣлаго, направляющагося на развитіе міра въ будущемъ; наконецъ задача его — въ старческой жаждѣ покоя научить, что только прекращеніе злополучнаго хотѣнія, а вмѣстѣ съ нимъ мірового бытія (по рѣшенію большинства людей) представляетъ единственно достижимое блаженство отсутствія скорби. Міровой процессъ есть воплощеніе, страданіе и освобожденіе абсолютнаго, цѣли безсознательнаго—сдѣлать его своимъ, энергически работать на пользу мірового процесса съ полной отдачей жизни и ея страданіямъ и ускорить достиженіе цѣли искупленія путемъ сильнаго требованія сознательности; нравственная задача человѣка—не личное отреченіе и трусливое удаленіе; условіе нравственности есть убѣжденіе въ безплодности всяческаго стремленія къ наслажденію и въ единствѣ по существу между всѣми отдѣльными существами и между ними и всеобщимъ духомъ; послѣдній существуетъ въ индивидуумахъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ пребываетъ надъ ними. „Знать самихъ себя за божественныя существа—это уничтожаетъ всякое несогласіе между собственной и всеобщей волей, всякое отчужденіе между человѣкомъ и Богомъ, всякое небожественное, т. е. только естественное поведеніе".

Религія вмѣстѣ съ философіей имѣетъ въ качествѣ общей основы метафизическую потребность или мистическое чувство единства человѣческаго индивидуума съ міроосновой; такъ какъ ея устарѣлыя

формы противорѣчатъ новѣйшей культурѣ, а перехожденіе ея (какъ сердечной потребности) въ метафизику невозможно, то религія нуждается въ преобразованіи. Спекулятивный протестантизмъ настоящаго времени уже приготовилъ религію будущаго; это — конкретный монизмъ, — божественное единство трансцендентно въ такой же степени, какъ множество міровыхъ существъ имманентно; конкретный монизмъ заключаетъ въ себѣ, какъ превзойденные моменты, абстрактный монизмъ (пантеизмъ) индійскихъ религій и іудейско-христіанскій (моно-) теизмъ. (За первоначальнымъ генотеизмомъ и его отпаденіемъ къ политеизму, демонизму и фетишизму слѣдовали: египетскій, персидскій, а также греческій, римскій и германскій натурализмъ, затѣмъ супранатурализмъ въ монистической и теистической формѣ. Главный недостатокъ христіанской религіи — трансцендентально-эвдаймонистическая гетерономія ея морали). „Религія духа" распадается на три части. Религіозная психологія разсматриваетъ религіозную функцію съ ея субъективной стороны, вѣру, какъ единый актъ представленія, чувства и воли, въ которомъ можетъ преобладать одна изъ этихъ сторонъ; чувство же образуетъ самое внутреннее ядро теоретической и практической дѣятельности; далѣе разсматривается, какъ объективный коррелятъ вѣры, милость (откровенія, искупленія и спасенія), которая, проводя въ сознаніе человѣка его центральную и метафизическую зависимость отъ Бога, поднимаетъ человѣка надъ периферической и феноменальной зависимостью отъ міра и освобождаетъ его отъ послѣдняго. Религіозная метафизика (въ теологическомъ, антропологическомъ и космологическомъ отдѣлѣ) доказываетъ индуктивнымъ путемъ изъ религіозныхъ фактовъ существованіе, всемогущество, духовность, всезнаніе, справедливость и святость всеединаго, совпадающаго съ моральнымъ міропорядкомъ; далѣе она доказываетъ потребность и способность искупленія человѣка отъ зла и вины, при этомъ отличаются нижебожеская, противобожеская и согласная съ Богомъ или естественная, злая и нравственная сферы индивидуальной воли; наконецъ религіозная метафизика, одинаково выставляя абсолютность Бога и дѣйствительность міра, показываетъ, что не столько человѣкъ, какъ самъ Богъ въ качествѣ носителя всего мірового страданія, является объектомъ искупленія. Религіозная этика обсуждаетъ субъективный и объективный процессъ спасенія, именно раскаяніе и улучшеніе индивидуума и церковный культъ будущаго, презирающій всякія аллегоріи и искусство.

Спеціалистами недостаточно признана заслуга Гартмана, именно

то обстоятельство, что онъ посвятилъ свои силы высочайшимъ проблемамъ метафизики въ отвращавшееся отъ спекуляціи время и подошелъ къ обработкѣ этихъ проблемъ съ научной серьезностью и съ объемлющимъ и вникающимъ вниманіемъ къ тому, что было сдѣлано раньше. Именно критика этическаго исходнаго пункта въ исторической части „Феном. нравст. сознанія" заключаетъ въ себѣ много цѣннаго; также метафизическая основная идея, что на абсолютное нужно смотрѣть, какъ на единство воли и разума, — эта идея по своей всеобщности заслуживаетъ болѣе живого согласія, чѣмъ то, которое выпало на ея долю; что же касается до отрицанія безконечнаго сознанія, то оно вполнѣ по праву встрѣтило противорѣчіе. Здѣсь нельзя ближе подходить къ неподдающимся краткому изложенію соображеніямъ о матеріи (атомныя силы), механическомъ и телеологическомъ пониманіи жизни и ея развитіи, объ инстинктѣ, половой любви и т. д.; они очень ловко примѣнены въ смыслѣ метафизическаго принципа.

III. Отъ возрожденія кантовской философіи до настоящаго времени.

1. Новокантіанство, позитивизмъ и родственныя явленія.

Кантовская система два раза сдѣлала эпоху: при своемъ появленіи на свѣтъ и чрезъ два поколѣнія послѣ смерти ея автора. Новое кантіанское движеніе образуетъ самую выдающуюся характерную черту философіи настоящаго времени; оно началось около четверти вѣка тому назадъ. Впрочемъ еще и до 1865 г. отдѣльные мыслители пытались примкнуть свои убѣжденія къ Канту; таковы Эрнстъ Рейнгольдъ въ Іенѣ († 1855), фризіанецъ Мейеръ въ Боннѣ, К. А. Рейхлинъ Мельдегъ; толчекъ къ возобновленію изученія критической философіи въ 1860 г. дало сочиненіе К. Фишера о Кантѣ; наконецъ Фортлаге (уже въ 1832 г. въ сочиненіи о пробѣлахъ гегелевской системы) и Целлеръ (стр. 522), буквально звали „обратно къ Канту". Движеніе однако сдѣлалось болѣе всеобщимъ, лишь послѣ того какъ потребностямъ времени было придано болѣе сильное выраженіе; а именно Фр. Альб. Ланге въ своей „Исторіи матеріализма" энергично выступилъ за своеобразно имъ понимаемое кантовское ученіе; Гельмгольцъ *) (род. 1821) указалъ

*) Гельмгольцъ: «О человѣческомъ зрѣніи» 1855, «Физіологическая оптика», 1867, «Ученіе о звуковыхъ ощущеніяхъ» 1863, 4 изд. 1877.

на согласіе результатовъ физіологіи съ результатами критики разума; одновременно же появилось юношеское произведеніе О. Либмана „Кантъ и эпигоны", каждая глава котораго заключается неумолимымъ рефреномъ; „итакъ слѣдуетъ возвратится къ Канту". Отто Либманъ (срав. также главу о метаморфозахъ a priori въ „Анализѣ дѣйствительности") видитъ основную истину критицизма въ неопровержимомъ указаніи, что пространство, время и категоріи суть функціи интеллекта, а субъектъ и объектъ—необходимые корреляты, нераздѣльные факторы эмпирическаго міра; основное же заблужденіе Канта заключается въ неудачномъ понятіи вещи въ себѣ, эпигоны его не улучшили, а еще ухудшили; это—остатокъ догматизма, чуждая капля крови, незаконный пришелецъ, портящій кантовскую философію, и его нужно удалить оттуда. По мнѣнію Фридриха Альберта Ланге*) (1821—1875; подъ конецъ профессоръ въ Марбургѣ) матеріализмъ, какъ принципъ, система и міровоззрѣніе, безплоденъ и непроченъ; какъ методъ же и максима изслѣдованія, онъ — полезенъ и необходимъ; онъ долженъ быть пополненъ формальнымъ идеализмомъ, который, отрицая всякую науку изъ одного только разума, ограничиваетъ познаніе чувственнымъ, подлежащимъ опыту, при этомъ однако принимаетъ формальную сторону чувственнаго міра, какъ продуктъ человѣческой организаціи, и полагаетъ, что предметы направляются по нашимъ представленіямъ. Однако надъ чувственнымъ міромъ опыта и механическаго происхожденія возвышается, округляя отрывочную истину наукъ въ единый обзоръ цѣлой истины, спекулятивное стремленіе къ построенію, идеальный міръ долженствующаго быть. Вопреки своей несокрушимой достовѣрности идеи не имѣютъ никакой научной истины, но обладаютъ моральной цѣнностью, которая придаетъ имъ значеніе болѣе чѣмъ ткани мозга; человѣкъ приспособленъ не только къ познанію истины, но и къ реализаціи цѣнности. Значеніе идей только практическое и опредѣленіе цѣнности не есть основа объясненія, поэтому слѣдуетъ строго раздѣлять другъ отъ друга науку и метафизику или „поэзію понятій". Фридрихъ Паульсенъ въ Берлинѣ (род. 1846, срав. стр. 300, примѣч. на стр. 301) видитъ въ кантовской философіи фундаментъ философіи будущаго. Углубленный Вольфъ (самовеличіе разума), прусскій Юмъ (категогіи разсудка—не міровыя категоріи, устраненіе антропоморфной метафизики) и нѣмецкій Руссо (первенство воли,

*) Ф. А. Ланге: «Логическіе этюды» 1877; о немъ М. Гейнце въ «Vierteljahrsschrift. f. Wissensch. Philos.» 1877 и Вайгингеръ въ указанномъ на стр. 541 сочиненіи.

вниманіе къ требованіямъ чувства, только добрая воля, а не дѣйствіе и не образованіе составляютъ цѣну человѣку; свобода—право человѣка)—все это соединяетъ въ одномъ своемъ лицѣ Кантъ. Кантъ изъялъ изъ научнаго обсужденія и передалъ вѣрѣ теоретически неразрѣшимые, практически же настоятельные вопросы о зависимости дѣйствительности отъ цѣнности или отъ добра. Кантъ—позитивистъ, поскольку онъ ограничиваетъ задачу знанія тѣмъ, чтобы свести къ законамъ пространственно временныя отношенія явленій, и объявляетъ недоказуемой телеологическую силу цѣнностей. Наука однако можетъ доказать, что требуемая волей вѣра въ сверхчувственный міръ, непроходимость единственно цѣннаго и свобода интеллектуальнаго характера научно не невозможны. Для формальнаго раціонализма весь міропорядокъ является дѣломъ разсудка, а атомистика и механизмъ только формами представленія, имѣющими не абсолютное значеніе, а только для нашего периферическаго исходнаго пункта; эмпирическое міровоззрѣніе далѣе не можетъ обойтись безъ (теоретически конечно неисполнимой) идеи божественнаго міроединства, какъ завершенія; такимъ образомъ непосредственному сердечному убѣжденію не угрожаетъ никакое опроверженіе со стороны науки, хотя послѣдняя и не можетъ оказать вѣрѣ иной услуги, кромѣ устраненія препятствій. Міровоззрѣніе опредѣляется волей, а не интеллектомъ; оно однако только вѣра и въ мірѣ представленій интеллектуальный міръ, въ отношеніе съ которымъ ставитъ насъ воля, можетъ быть только въ формѣ символовъ. Альбрехтъ Краузе (Законы человѣческаго сердца, формальная логика чистаго чувства 1876) и А. Классенъ (Физіологія чувства зрѣнія 1877) строго придерживаются Канта, І. Фолькельтъ же (Теорія познанія Канта, анализированная по ея основнымъ принципамъ 1879) до самыхъ корней преслѣдуетъ всѣ непослѣдовательности и противорѣчія у Канта, на которыя уже такъ часто жаловались. Фолькельтъ доказываетъ, что въ понимавшейся до сихъ поръ такой простой и прозрачной, въ дѣйствительности же въ высшей степени сложной и темной мыслительной работѣ Канта дѣйствуетъ много совершенно гетерогенныхъ принциповъ мышленія (скептическое, субъективистское, метафизическо-раціоналистическое, апріористическое и практическое основныя побужденія); эти принципы, взаимно соперничая и ослабляя другъ друга, дѣлаютъ невозможнымъ достиженіе согласованныхъ результатовъ. Бенно Эрдманъ (стр. 300) и Гансъ Вайгингеръ (прим. на стр. 294, 301) подвергли главныя сочиненія Канта тщательной филологической интерпретаціи.

Между многоразличными мнѣніями, возникшими внутри ново-

кантіанства, нужно признать важнѣйшимъ вопросъ: считать ли отдѣльное *я* или трансцендентальное сознаніе возвышающимся надъ апріорными функціями. Въ согласіи съ Шопенгауеромъ и Лотце, ставящими субъективность пространства, времени и чистыхъ понятій въ параллель съ субъективностью качествъ ощущенія, Ланге учитъ, что человѣческій индивидуумъ въ силу своей организаціи долженъ воспринимать по этимъ формамъ чувственное данное. Другіе наоборотъ выставляютъ, что индивидуальная душа и ея организація въ свою очередь представляетъ явленіе и вмѣстѣ съ тѣмъ не можетъ быть носителемъ того, что предшествуетъ явленію; пространство, время и категоріи, какъ условія опыта, суть функціи пуедпосылаемаго чистаго сознанія. Противоположность субъекта и объекта, души и міра происходитъ впервые въ мірѣ явленій. Самъ эмпирическій субъектъ, какъ и міръ объектовъ, является продуктомъ апріорныхъ формъ, а не ихъ производящимъ. Къ группѣ трансценденталистовъ относятся Германъ Когенъ *) въ Марбургѣ, А. Штадлеръ **), Наторпъ, Ласвицъ (стр. 16), Эдм. Кэнигъ (тамъ же), Коппельманъ (стр. 300), Штаудингеръ (стр. 301). Къ новокатіанцамъ нужно отнести также Франца Шульце въ Дрезденѣ (Философія естествовѣдѣнія 1882, Кантъ и Дарвинъ 1875, основныя идеи матеріализма 1881, основныя идеи спиритизма 1883, сравнительное изслѣдованіе души 1892).

Критически примыкая къ Канту, развиваютъ свою сенсуалистическую теорію познанія нѣмецкіе позитивисты ***)—Э. Лаасъ въ Страсбургѣ (1837—1885), Ал. Риль въ Фрейбургѣ (род. 1844) и Р. Авенаріусъ въ Цюрихѣ (род. 1843). Эрнстъ Лаасъ опредѣляетъ (основанный Протагоромъ и въ новое время представленный Юмомъ и Миллемъ, враждебный платоновскому идеализму) позитивизмъ, какъ такую философію, которая не признаетъ никакихъ другихъ основъ кромѣ положительныхъ фактовъ, т. е. воспріятій, и требуетъ отъ каждаго мнѣнія, чтобы оно показало тѣ опыты, на которыхъ оно

*) Когенъ: «Кантовская теорія опыта» 1871, 2-е изд. 1866, «Кантовское обоснованіе этики» 1877, «Кантовское обоснованіе эстетики» 1889.

**) Штадлеръ: «Телеологія Канта» 1874, «Основныя положенія чистой теоріи познанія въ Кантовской философіи» 1876, «Кантовская теорія матеріи» 1883.

***) Лаасъ: «Идеализмъ и позитивизмъ» 1876—1884. Риль: «Философскій критицизмъ» 1876 — 1887, «Рѣчь о научной и ненаучной философіи» 1883. Авенаріусъ (стр. 530): «Философія, какъ мышленіе міра, согласно принципу наименьшей мѣры силы» 1876, «Критика чистаго опыта» т. I 1888, т. II 1890, «Человѣческое понятіе міра» 1891. Сюда можно поставить также К. Геринга († 1879), «Система критической философіи» 1875.

основывается. Базисъ потивизма образуютъ три параграфа ученія: 1) Коррелятивный фактъ—субъектъ и объектъ существуютъ и происходятъ вмѣстѣ другъ съ другомъ (объекты непосредственно извѣстны только, какъ содержанія сознанія, *cui objecta sunt*, субъекты—только какъ центры отношеній, сцена или подкладка содержаній представленій, *cui subjecta sunt*; внѣ моихъ идей не существуетъ ни тѣла, какъ тѣла, ни души, какъ души); 2) разнообразіе объектовъ представленія; 3) сенсуализмъ—должно смотрѣть на всѣ специфическія различія сознанія, какъ на различія въ степени, на всѣ высшіе духовные процессы и состоянія, даже на мышленіе — какъ на законосообразно преобразованныя воспріятія и переживанія чувствующихъ, одаренныхъ потребностями и памятью, призвольно движущихся существъ. Субъектъ совпадаетъ съ его чувствомъ удовольствія и неудовольствія, отъ котораго ощущеніе отличается своимъ объективнымъ содержаніемъ. Иллюзіи метафизики научно не выдерживаютъ критики, а практически излишни. Конечно множество желаній, потребностей, предчувствій, надеждъ и фантазій выходятъ выше сферы чувственно и опытно контролируемаго, однако ни откуда нельзя достать удовлетворительное доказательство ни для одного изъ ихъ положеній. Какъ физика отбилась отъ трансцендентныхъ причинъ и умѣетъ обходиться имманентными, точно также и этика должна попытаться обосновать цѣну нравственно добраго безъ экскурсій въ область сверхчувственнаго. Этическія обязательства естественно вытекаютъ изъ человѣческихъ отношеній, изъ земныхъ потребностей. Третій томъ сочиненія Лааса отступаетъ отъ прежнихъ въ томъ, что онъ признаетъ значеніе фактическаго рядомъ съ воспріятіемъ и за логическими принципами. Алоисъ Риль противоставляетъ (выходящую изъ основного факта ощущенія) теорію познанія, какъ научную, метафизикѣ, какъ ненаучной философіи, и удаляетъ ученіе о практическихъ идеалахъ изъ области науки въ сосѣдство съ религіей и искусствомъ. Рихардъ Авенаріусъ полемизируетъ съ принципомъ „чистаго опыта“. Единственно ощущеніе остается по выдѣленіи субъективныхъ прибавокъ, какъ объективное; оно составляетъ содержаніе, а движеніе—форму бытія.

Въ третьихъ къ новокантіанцамъ и позитивистамъ присоединяется родственная группа гносеологовъ; они отбрасываютъ все сверхразумное и понимаютъ все мыслимое бытіе, какъ содержаніе сознанія. Представителями такого монизма сознанія являются В. Шуппе въ Грейфсвальдѣ (род. 1836; гносеологическая логика 1878), І. Ремке

тамъ же (Міръ, какъ воспріятіе и понятіе 1880, Вопросъ о душѣ во второмъ томѣ Zeitsch. für Psychol. 1891), А. Леклеръ (Вклады въ монистическую теорію познанія 1882) и Р. Шубертъ-Зольдернъ (Основы теоріи познанія 1884, о трансцендентности объекта и субъекта 1882, Основы этики 1887). Близкую точку зрѣнія занимаетъ І. Бергманъ *) въ Марбургѣ (род. 1840).

Тоже самое естественнонаучное настроеніе, которое въ пятидесятыхъ годахъ привело раздосадованныхъ на идеалистическую спекуляцію къ матеріализму, и теперь доставило столь широкое распространеніе и благоволеніе многихъ къ новокантіанскимъ и позитивистскимъ или новобэконовскимъ стремленіямъ, которыя вычеркнули метафизику изъ списка наукъ, замѣнили ее теоріей познанія и предоставили вѣрѣ міровоззрѣніе. Философія настоящаго времени подобно досократовской и начала новаго времени стоитъ подъ знакомъ физики. Міръ понимается изъ природы, духовныя явленія частью оставляются совсѣмъ безъ вниманія, частью сводятся въ своихъ неудобныхъ притязаніяхъ къ минимуму и лишь изрѣдка удостаиваются въ своей самостоятельности одинаковой оцѣнки или преобладающаго положенія. Могущество, пріобрѣтенное естествовѣдѣніемъ сравнительно съ философіей, существенно приписывается тому ряду знаменитыхъ открытій и теорій, благодаря которымъ предъ естествовѣдѣніемъ открылись новые и широкіе горизонты и право которыхъ на вниманіе при построеніи общей картины міра отнюдь невозможно оспаривать. Приводимъ самое выдающееся изъ этого ряда явленій: ученіе Іоганна Мюллера († 1858) о специфическихъ чувственныхъ энергіяхъ, которое Гельмгольцъ оцѣнилъ, какъ эмпирическое подкрѣпленіе кантовскаго апріоризма; открытый Робертомъ Майеромъ (1842, 1850) законъ сохраненія силы (Гельмгольцъ 1847, 1862), специально превращеніе теплоты въ движеніе, который побудилъ къ испытанію превращаемости всѣхъ дѣйствующихъ въ мірѣ силъ одна въ другую; также и Лотце указывалъ распространеніе механизма на жизненные процессы; возобновленіе боя между атомистикой и динамизмомъ, наконецъ дарвиновская теорія **) (1859), предполагающая развитіе орга-

*) Бергманъ: «Основныя линіи теоріи сознанія» 1870; «Чистая логика» 1879; «Бытіе и познаніе» 1880; «Основныя проблемы логики» 1882; «О правильномъ» 1883; «Лекціи по метафизикѣ» 1886; «О прекрасномъ» 1887; «Исторія философіи, т. I, Философія до Канта» 1892.

**) Критическое изложеніе современнаго ученія о развитіи и его объяснительныхъ причинъ даетъ Отто Гаманъ: «Ученіе о развитіи и дарвинизмъ». Іена 1892. Срав. также Либманъ, «Анализъ дѣйствительности и Эд. Гартманъ (стр. 541).

ническихъ видовъ одинъ изъ другого путемъ естественнаго подбора въ борьбѣ за существованіе посредствомъ наслѣдственности и приспособленія; къ этому еще нужно прибавить метагеометрическія спекуляціи *) Гауса (1828), Римана (О гипотезахъ, лежащихъ въ основѣ геометріи 1854, напечатано 1867), Гельмгольца (1868), Б. Эрдмана (Аксіома геометріи 1877), Г. Кантора и др., которые смотрять на наше эвклидовское пространство о трехъ измѣреніяхъ, какъ на специальный случай неинтуитивнаго, но мыслимаго аналитическаго понятія пространства съ n измѣреній. Все это дало философіи значительныя и далеко глядящія проблемы. Эти теоріи въ своей области еще глубоко гипотетичны; это обстоятельно, какъ кажется, не упрощаетъ, а наоборотъ раздуваетъ усердіе переносить ихъ въ чуждыя области и на міровое цѣлое. Именно дарвинисты **) безбоязненно попробовали использовать біологическую гипотезу учителя, какъ философскій міровой принципъ, и науки о духѣ подчинить точкѣ зрѣнія механическаго объясненія; до сихъ поръ они обнаруживали въ этомъ болѣе смѣлости и дѣлали шума, чѣмъ имѣли успѣха. Это замѣчаніе не относится къ остроумной этикѣ Геффдинга (стр. 518), составляющей исключеніе изъ правила.

Надъ обработкой теоріи познанія трудились выдающіеся естествоиспытатели ***); кромѣ нея также и психологія и практическія специальности обнаруживаютъ вліяніе естественно-научнаго духа. Ученіе

*) Срав. Либманъ, «Анализъ дѣйствительности», 2-ое изд. стр. 53 — 59.
Также Г. Фреге («Основы ариѳметики» 1884, «Функція и понятіе» 1891, «О смыслѣ
и значеніи,» въ Zeitsch. f. Phil. т. 100, 1892) избралъ полемъ своихъ работъ
промежуточную область между математикой и философіей. Отмѣтимъ еще Э. Г.
Гуссерль, «Философія ариѳметики», т. I. 1891.
**) Эрнстъ Гэккель въ Іенѣ (род. 1834, «Общая морфологія» 1866, «Есте-
ственная исторія творенія» 1868, «Происхожденіе человѣка» 1874, «Цѣли и
пути нынѣшней исторіи развитія» 1875, «Популярныя чтенія» 1878), Г. Іегеръ,
А. Шлейхеръ («Дарвиновская теорія и наука о языкѣ» 1865), Эрнстъ Краузе
(издатель Kosmos), О. Каспари, Карнери («Нравственность и дарвинизмъ» 1871),
О. Шмидтъ, дю-Прель, Пауль Рее («Происхожденіе моральныхъ ощущеній» 1887,
«Происхожденіе совѣсти» 1885, «Иллюзія свободы воли» 1885), и Г. Г. Шней-
деръ («Животная воля» 1880, «Человѣческая воля» 1882, «Радость и горе че-
ловѣческаго рода» 1883).
***) Гельмгольцъ, Вирховъ (род. 1821), Цельнеръ (1894—1882, «О природѣ
кометъ» 1879) и дю-Буа Реймонъ (род. 1818). Его чтенія «О границахъ позна-
нія природы» 1872 и «Семь міровыхъ загадокъ» 1880 напечатаны вмѣстѣ 1882,
затѣмъ перепечатаны въ первой серіи рѣчей 1886. Въ нихъ авторъ объявляетъ раз-
рѣшимыми въ будущемъ проблемами: возникновеніе органической жизни, цѣлесооб-
разное устройство природы и мышленіе; наоборотъ сущность матеріи (атомы) и
силы (дѣйствіе въ отдаленіи), начало движенія, возникновеніе сознанія (ощуще-

объ обществѣ и этикѣ по англійскому образцу ищутъ эмпирическаго фундамента и начинаютъ философски перерабатывать результаты статистики (Э. Ф. Шефле, „Строеніе и жизнь соціальнаго тѣла“, нов. изд. 1885, Ал. Эттингенъ, „Статистика нравовъ въ ея значеніи для соціальной этики“, 3 изд. 1882); наоборотъ психологія — рядомъ съ Фехнеромъ и гербартіанцами здѣсь нужно назвать В. Вундта и А. Горвица — заботится о пріобрѣтеніи точныхъ данныхъ относительно душевной жизни и ея отношенія къ тѣлесной подкладкѣ. Вундтъ и за послѣднее время Гэккель снова ухватились за спинозовскую параллель матеріальнаго и духовнаго существованія, только послѣдній настаиваетъ на невозможности одной стороны безъ другой (клѣточнаго тѣла и клѣточной души) при реальномъ различіи и метафизическомъ преобладаніи тѣлесной стороны, первый — на существенномъ единствѣ тѣла и души и верховной реальности духовной стороны.

2. Идеалистическая реакція противъ естественнонаучнаго духа.

Противъ преобладанія естествовѣдѣнія и обусловленной имъ эмпирико-скептической тенденціи нынѣшней философіи все больше пріобрѣтаетъ значенія противоположное идеалистическое теченіе. Хотя Вильгельмъ Дильтей*) и отказываетъ метафизикѣ въ значеніи основанія, но возстаетъ (въ согласіи съ Гирке, Preusz. Jaurbücher, т. 53, 1884) противъ перенесенія естественно-историческихъ методовъ въ науки о духѣ, которыя требуютъ своего собственнаго фундамента. Подобно ему слѣдуетъ причислить къ идеалистамъ Вильг. Виндельбанда (род. 1848, „Прелюдія“ 1884) вопреки его критическому отрицанію метафизики. Противъ индивидуализма позитивистовъ возстаютъ психологи народовъ, во главѣ ихъ Штейнталь и Лазарусъ (стр. 483); въ томъ же направлеиіи Густавъ Глогау **) въ Килѣ

ніе съ удовольствіемъ и болью) изъ познаваемыхъ условій духовной жизни и свобода воли, по его мнѣнію, являются безусловными границами познанія природы.

*) Дильтей: «Введеніе въ науки о духѣ», I часть 1883, «Творчество поэта», въ «Статьяхъ по поводу Целлеровскаго юбилея» 1887, «Чтенія къ разрѣшенію проблемы о происхожденіи нашей вѣры въ реальность внѣшняго міра и ея правѣ», въ «Протоколахъ засѣданій Берлинской академіи наукъ» 1890, «Постиженіе и анализъ человѣка въ XV и XVI ст.», въ Archiv f. Gesch. d. Phil. т.т. 4 и 5, 1891—1892.

**) Глогау: «Очеркъ основныхъ философскихъ наукъ»: 1 часть, «Формы и законы движенія духа» 1880, 2-я часть, «Сущность и основныя формы сознательнаго духа» 1888, «Очеркъ психологіи» 1884.

(род. 1844) признаетъ силу всеобщаго духа надъ отдѣльными. Народный духъ нужно признать не способомъ выраженія, не пустымъ звукомъ, а реальной силой, не суммой принадлежащихъ къ народу индивидуумовъ, а превосходящей и господствующей надъ ними силой, которая въ цѣлокупности производитъ процессы (напр. языкъ), которые не могли бы имѣть мѣсто у отдѣльнаго, какъ таковаго. Правдивымъ человѣкъ становится впервые лишь въ качествѣ члена общества, общество—субъектъ высшей духовной жизни.

Названіе народной психологіи лишь очень несовершенно выражаетъ объемлющія намѣренія психологіи общества или всеобщаго духа; эта психологія эмпирическимъ путемъ подкрѣпляетъ взглядъ Гегеля на объективный духъ; наоборотъ Рудольфъ Эйкенъ *) (род. 1846), проникая по фихтевскому способу отъ вторичныхъ составныхъ частей сознанія къ первоначальной реальной жизни, хочетъ подойти къ вопросу объ общемъ происхожденіи, о проходящей силѣ, о несущемъ единствѣ („совокупности“) духовной жизни, по пути (не чистой теоріи познанія, и не чисто метафизическому, а по) ноологическому; онъ требуетъ, чтобы основная наука или ученіе о принципахъ направлялось не на познаніе само по себѣ, а на совокупное дѣйствіе духовной жизни.

Въ другомъ мѣстѣ **) мы уже говорили о новѣйшихъ попыткахъ образовать эмпирически обоснованную, осторожно поднимающуюся отъ фактовъ метафизику. Можно различить три направленія относительно возможности метафизики. На лѣво позитивисты, новокантіанцы, монисты сознанія, совершенно ее отрицающіе. Направо рядъ философовъ — напр. приверженцы Гегеля, Гербарта и Шопенгауера, не могущіе пойти на уступки новѣйшей теоріи познанія и держащіеся въ древнемъ стилѣ за возможность спекулятивной метафизики. Въ центрѣ—группа мыслителей, которые не желаютъ отказаться ни отъ солиднаго фундамента теоріи познанія, ни отъ достиженія метафизическихъ убѣжденій. Таковы Эд. Гартманъ, В. Вундтъ ***), Эйкенъ, Фолькельтъ (стр. 547). Отто Либманъ (род. 1840, къ ана-

---

*) Эйкенъ: «Единство духовной жизни въ сознаніе и дѣятильности человѣка» 1883, «Prolegomena» къ первому 1885. Подробный анализъ этой книги см. Фалькенбергъ въ Zeitschr. f. Philos. т. 90, 1887, ср. выше стр. 16 и 533.

**) Р. Фалькенбергъ: «О настоящемъ положеніи нѣмецкой философіи», Эрлангенская вступительная рѣчь, Лейпцигъ. 1890.

***) Вундтъ: «Опыты» 1885, между ними «Философія и наука»; «Система философіи» 1889. О послѣдней см. статью Фолькельта въ Philos. Monatsschr. т. 27, 1891; объ «Опытахъ» его же и тамъ же т. 23, 1887.

лизу дѣйствительности 1876, 2-е изд. 1880, Идеи и факты, 1-я тетрадь 1882) требуетъ рѣзкаго раздѣленія знанія и незнанія и точной оцѣнки степени вѣроятности теорій; принципы метафизики онъ ставитъ въ рубрику логическихъ гипотезъ и въ своемъ „Klimax der Theorien“ 1884 старается доказать, что опытная наука кромѣ необходимо или аподиктически достовѣрныхъ аксіомъ и фактически или ассерторически достовѣрныхъ эмпеиремъ нуждается еще въ извѣстномъ количествѣ „максимъ интерполяціи“, т. е. основныхъ положеній, по мѣрѣ которыхъ отрывочные и дискретные ряды отдѣльныхъ воспріятій и изолированныхъ наблюденій вставленіемъ недостающихъ промежуточныхъ членовъ мы наполняемъ до связной опытной сущности дѣла; эти максимы образуютъ аттрибуты типа нашей интеллектуальной организаціи. Важнѣйшія изъ нихъ — принципы реальнаго идентитета, постоянства существованія, причинности и постоянства событій. Опытъ—даръ разсудка; предпосылки, остающіяся обыкновенно скрытыми въ популярномъ сознаніи, но на примѣненіи которыхъ вообще основывается наша эмпирія, утверждаютъ нѣчто, въ концѣ концовъ опыту не подлежащее. Если для установленія „чистаго опыта“ элиминировать всѣ содержащіяся въ эмпиріи субъективныя добавки разсудка (все, что не присутствуетъ моментально и мѣстно, коротко, что не можетъ быть прямымъ предметомъ и содержаніемъ дѣйствительнаго наблюденія), то онъ попадаетъ въ безпорядочный, безсвязный аггрегатъ небезпрерывныхъ обрывковъ воспріятій; эти обрывки (чисто фактическое содержаніе наблюденія, матеріалъ ощущеній) должно быть дополнено и связано очень многимъ ненаблюденнымъ, чтобы получились совершенныя и разчлененныя опытныя обстоятельства дѣла.

Замѣчается далѣе реакція противъ грубаго натурализма и въ практической области, но участіе въ ней принимаютъ болѣе политико-экономы (Рошеръ) и юристы, чѣмъ философы; на идеалистической почвѣ стоитъ лично и Р. Іерингъ (Цѣль въ правѣ, 2 т.т. 1877 — 1883 2 изд. 1884—1886), хотя онъ съ отрицаніемъ нативистскихъ и формальныхъ теорій, признаетъ принципъ интереса и соціальной пользы (нравственное есть продолжительно полезное для общества).

Все возрастающій интересъ къ исторіи философіи имѣетъ въ основѣ родственные мотивы. Идеалистическое влеченіе ищетъ пищи, въ которой ему отказываетъ боящаяся метафизики современность, у величинъ прошлаго и надѣется воскрешеніемъ классическихъ трудовъ прежняго времени обострить сознаніе настоятельности и неотступности высочайшихъ вопросовъ и пробудить духъ къ возобновленію попытокъ ихъ разрѣшенія. Такимъ образомъ историческое изученіе поступаетъ на службу систематической философіи.

3. Отдѣльныя философскія науки.

Чѣмъ болѣе новокантіанская теорія познанія и проникновеніе позивистскаго духа ослабляли бодрость къ поднятію центральныхъ задачъ философіи, тѣмъ оживленнѣе становилась за послѣднее десятилѣтіе работа въ спеціальныхъ областяхъ; перемѣщеніе центра тяжести изъ метафизики въ отдѣльныя науки представляетъ самый выдающійся признакъ философіи настоящаго времени. Логика видитъ убѣжденія, считающія за своими плечами столѣтія, потрясенными, а возникающими новыя стѣны и основанія. Психологія отстранила метафизическіе вопросы, въ ней все болѣе растетъ недовѣріе къ надежности внутренняго наблюденія и она вступила въ соревнованіе съ физіологіей относительно посредничанья законовъ душевныхъ функцій, зависимыхъ отъ тѣлесныхъ процессовъ. Религіозная философія пользуется неуменьшеннымъ, а эстетика — возобновленнымъ послѣ продолжительнаго пренебреженія участіемъ; философія исторіи собирается снова завоевать свои прежнія права. Но особенно живой интересъ посвященъ этикѣ. Далѣе изученіе исторіи философіи получаетъ болѣе широкое распространеніе, чѣмъ когда либо прежде. Заключаемъ нашъ очеркъ краткимъ образомъ отдѣльныхъ дисциплинъ.

Въ области *логики* классическое значеніе представляетъ труды Христофа Зигварта въ Тюбингенѣ (I т. 1873, изд. 1819, II т. 1878), Лотце (стр. 537) и Вундта (т. I Теорія познанія 1880, т. II. Ученіе о методѣ 1883). Кромѣ того заслуживаютъ упоминанія Бергманъ (стр. 550), Шуппе (стр. 549) и Бенно Эрдманъ (Логика, I-й т. 1892).

Въ *психологіи* выдаются: Вильгельмъ Вундтъ въ Лейпцигѣ (род. 1832); Основныя черты физіологической психологіи 1874, 3-е изд. 1887; А. Горвицъ: Психологическіе анализы на физіологической основѣ 1872; Францъ Брентано въ Вѣнѣ (род. 1838): Психологія съ эмпирическаго исходнаго пунктка, I т. 1874; Карлъ Штумпфъ въ Мюнхенѣ (род. 1848; О психологическомъ происхожденіи представленія пространства 1873, Психологія звука т. I 1883, т. 1890; Т. Липпсъ въ Бреславлѣ (род. 1851): Основные факты душевной жизни 1883. Рядомъ съ этимъ можно назвать: І. Г. Витте: Сущ-

ность души 1881; Г. Мюнстербергъ; Волевое дѣйствіе 1381, Вклады въ экспериментальную психологію 1889; Гозвинъ К. Уфэзъ въ Галле: Воспріятіе и ощущеніе 1881, О воспоминаніи 1889; Г. Шмидкунцъ: Психологія внушенія 1892; Г. Эббингаусъ, соиздатель „Zeitschrift für Psychologie und Philosophie der Sinnesorgane" съ 1890 г.; Г. Спитта; Максъ Дессоаръ: Кожное чувство, въ Arhiv für Anatomie und Physiologie 1882. Сюда примыкаютъ въ качествѣ физіологическихъ вкладовъ въ теорію познанія: Энгель Лор. Фишеръ: Теорія зрительнаго воспріятія 1891; Герм. Шварцъ: Проблема воспріятія 1892. Наконецъ присоединимъ еще сюда: А. Дорнеръ въ Кенигсбергѣ, Человѣческое познаніе 1887 и Э. Л. Фишеръ: Основные вопросы теоріи познанія 1887.

Литература *этики* существенно обогатилась „Этикой" Вундта 1889, 2-е изд. 1891. Назовемъ далѣе Баумана (стр. 533), Шуппе: Основныя черты этики и философіи права 1882; Витте: Свобода воли 1882; Г. Класса въ Эрлангенѣ: Идеалы и блага 1886; Рих. Валлашека: Идеи къ практической философіи 1882; Ф. Тэнниса въ Килѣ: Общность и общество 1887; А. Дэринга: Философское ученіе о благахъ 1888; Т. Циглера: Нравственное бытіе и становленіе, 2 изд. 1890, Г. Зиммеля: Введеніе въ науку о морали, I т. 1892.

Изъ новѣйшихъ явленій въ области *эстетики* кромѣ „Эстетическихъ изслѣдованій" Ад. Цейзинга 1885, „Эстетики" Германа 1875 и „Философіи прекраснаго" Гартмана 1887, слѣдуетъ еще упомянуть Карла Гроса съ его введеніемъ въ эстетику 1892 и Т. Липпса: Споръ о трагедіи 1890, Эстетическіе факторы интуиціи пространства 1891, Статья о психологіи комичнаго (Philos. Monatsh. т.т. 25 и 25, 1880 — 1889) и эстетическія сообщенія о литературѣ (тамъ же т. 26, 1890).

Изъ работъ по *философіи исторіи* отмѣтимъ: Конрада Германа въ Лейпцигѣ (род. 1889): Философія исторіи 1870; Бернгейма: Историческое изслѣдованіе и исторія философіи 1888, Карла Фишера: Научно необходима ли и возможна философія исторіи? 1889; Гиннеберга: Философскія основы исторической науки. въ Histor. Zeitschr. Зибеля, т. 63, 1889; А. Диппе: Изученіе исторіи съ ея цѣлями и вопросами 1898; Георга Зиммеля: Проблема исторіи философіи 1892.

Въ *религіозной философіи*, обрабатываемой по преимуществу теологами, стоятъ другъ противъ друга новокантіанское и новогегельянское направленіе. Первое въ свою очередь распадается на

двое; представителями школы Ритчля съ одной стороны является В. Германъ въ Марбургѣ (Метафизика въ теологіи 1876, Религія въ ея отношеніи къ міропознанію и нравственности 1879) и I. Кафтанъ въ Берлинѣ (Сущность христіанской религіи 1881); съ другой стороны выступаютъ Р. Ад. Липсіусъ въ Іенѣ (род, 1830; Догматика 1876, 2-е изд. 1879, Философія и религія 1885). Новогегельянская школа представлена Ал. Эм. Бидерманомъ въ Цюрихѣ (1889—1885; Христіанская догматика 1868, 2-е изд. 1884 -- 1885), ученикомъ В. Ватке, и Отто Пфлейдереромъ въ Берлинѣ (род. 1839: Религіозная философія 1879, 2-е изд. 1884). Первые основываютъ религію исключительно на практической сторонѣ человѣческой природы, выводятъ ее изъ контраста между внѣшней зависимостью отъ природы и внутренней свободой или сверхестественнымъ опредѣленіемъ духа и желаютъ предохранить ее отъ всякаго смѣшенія съ метафизикой; по мнѣнію же вторыхъ теоретическій моментъ религіи не менѣе существененъ и способенъ къ объяснительной обработкѣ, къ возвышенію изъ полной противорѣчій формы представленія въ адэкватную форму чистой идеи, вмѣстѣ съ тѣмъ къ примиренію съ философіей. Гуго Дельфъ (О путяхъ достиженія истины и достовѣрности 1882, Главная проблема философіи и религіи 1886) идетъ по пути Якоби.

Изъ многочисленныхъ работъ по *исторіи философіи* кромѣ мастерскихъ произведеній Целлера, Эд. Эрдмана и Куно Фишера особеннаго вниманія заслуживаютъ слѣдующія:

Кл. Баймкеръ въ Бреславлѣ: «Проблема матеріи въ греческой философіи» 1890; Г. Боницъ: «Платоновскіе этюды», 3 изд. 1886, «Аристотелевскіе этюды» 1862 и слѣд. «*Index aristotelicus*» 1870. Мелкія сочиненія; П. Дайсенъ (род. 1845); «Система Веданта» 1883; Г. Дильсъ въ Берлинѣ: «*Doxographi graeci*» 1879; Эйкенъ въ Іенѣ (стр. 16): «Методъ аристотелевскаго изслѣдованія» 1872, «Рѣчь о значеніи исторіи философіи» 1874; I. Фрейденталь въ Бреславлѣ (род. 1839; стр. 58,108): «Эллинистическіе этюды», 3 тетр. 1879. «О теологіи Ксенофана» 1886; М. Гейнце въ Лейпцигѣ: «Ученіе о Логосѣ въ греческой философіи» 1872; Г. Гертлингъ въ Мюнхенѣ (род. 1843): «Матерія и форма и опредѣленіе души у Аристотеля» 1871, «Альбертъ Великій» 1880; Г. Гейслеръ въ Базелѣ (стр. 60): «Раціонализмъ XVII ст. въ его отношеніяхъ къ ученію о развитіи» 1885; Фр. Іодль въ Прагѣ (род. 1849; стр. 16, 202). А. Кронъ (1840 – 1889): «Сократъ и Ксенофонтъ» 1874; «Платоновское государство 1876, «Платоновскій вопросъ» 1878; о немъ некрологъ Фалькенберга въ Biograph. Jahrbuch für Altertumskunde, 12-й годъ изданія 1889. П. Наторпъ (стр. 81, 530): «Изслѣдованіе по исторіи проблемы познанія въ древности» 1884; Эдмундъ Пфлейдереръ въ Тюбингенѣ (род. 1842; примѣчаніе на стр. 103); «Эмпиризмъ и скепсисъ въ фи-

лософіи Д. Юма» 1874; «Философія Гераклита въ свѣтѣ идеи мистеріи» 1886; К. Прантль (1820—1888): «Исторія логики на Востокѣ, 4 т.т. 1855 - 1870; Карлъ Шааршмидтъ (стр. 81, 108): «Іоаннъ Сарисберійскій» 1862, «Собраніе сочиненій о Платонѣ» 1866; Л. Шмидтъ въ Марбургѣ (род. 1824): «Этика древнихъ грековъ» 1881; Густавъ Шнейдеръ: «Платоновская метафизика» 1884; Г. Зибекъ въ Гиссенѣ: «Изслѣдованія по философіи грековъ» 1873, 2 изд. 1888; «Исторія психологіи», I часть 1880—1884; Хр. Зигвартъ (род. 1830, стр. 16, 108); Генрихъ Штейнъ въ Ростокѣ (род. 1833): «Семь книгъ по исторіи платонизма» 1862—1875; Людвигъ Штейнъ въ Бернѣ, издатель основаннаго въ 1837 «Archiv für Geschichte der Philosophie»: Стоическая психологія: I. «Метафизико-антропологическая часть» 1886, II. «Теорія познанія» 1888; «Лейбницъ и Спиноза» 1890; Л. Штрюмпель: «Исторія греческой философіи» 1854, 1861; Зюсмиль въ Грейфсвальдѣ: «Политика Аристотеля» на греческомъ и нѣмецкомъ языкѣ съ примѣчаніями 1879; кромѣ того рядъ статей о Платонѣ и Аристотелѣ; Тейхмюллеръ (стр. 533); Трéнделенбургъ (стр. 532); *Aristotelis de anima*, 2-е изд. Бельгера 1877. Т. Вайтцъ: *Aristotelis Organon* 1844—1846; I. Вальтеръ въ Кенигсбергѣ: «Ученіе о практическомъ разумѣ въ греческой философіи» 1874, «Исторія эстетики въ въ древности» 1892; Т. Вильдауеръ въ Иннспрукѣ: «Психологія воли у Сократа, Платона и Аристотеля» 1877, 1879; В. Вильдельбандъ въ Страсбургѣ (стр. 15): «Исторія древней философіи» 1888; Теодоръ Циглеръ въ Страсбургѣ: «Исторія христіанской этики» 1886, 2 изд. съ указателемъ 1892; Роб. Циммерманъ (примѣч. на стр. 18, стр. 301, 304) «Этюды и критическія статьи» 1870.

Чтобы избѣжать кажущагося произвола въ конституированіи, мы были очень осторожны съ историко-философскими сочетаніями. Въ заключеніе, оглядываясь на разсмотрѣнный періодъ времени, мы выразимъ наше убѣжденіе въ руководящей нити развитія новѣйшей философіи; убѣжденіе это притязаетъ здѣсь лишь на право личнаго взгляда.

Новѣйшая философія, это зеркало новѣйшей, сознающей свою рѣзкую противоположность со схоластикой культуры, въ докантовскій періодъ носитъ преобладающій характеръ натурализма. Природа, какъ система закономѣрно движимыхъ массъ, представляетъ не только предпочтительный предметъ изслѣдованія, но также и масштабъ для сужденія и объясненія духовной дѣйствительности. Этотъ натурализмъ отпечатлѣлся въ двухъ сторонахъ: въ механическомъ міровоззрѣніи, выводящемъ вселенную изъ природы и явленія изъ движенія *), и въ интеллектуалистическомъ, желающемъ понять духъ изъ познанія. Эти двѣ стороны тѣснѣйшимъ образомъ связаны другъ съ другомъ. Гдѣ общая картина всего заимствуетъ свои рисунокъ и краски

*) Даже и для Лейбница духъ—машина (automaton Spirituale), а духовная дѣятельность—движеніе представленій.

отъ природы, тамъ и для духа неоткуда кромѣ внѣшняго міра взять задачу и содержаніе: его заставятъ либо (эмпирически) брать извнѣ матеріалъ представленій, либо (раціоналистически) извнѣ идеально создавать содержаніе внѣшней реальности, — всегда онъ функція познанія, понимаемая, какъ изображеніе готовой дѣятельности; поставленный въ контактъ съ природой, онъ выступаетъ на первый планъ и опредѣляетъ сущность духовной дѣятельности. Понятнымъ образомъ рядомъ съ догматической вѣрой въ силу разума одолѣть противопоставленную ему дѣйствительность и конструировать ее въ научную систему и рядомъ съ торжествующимъ указаніемъ на математическій методъ, какъ гарантію абсолютной надежности философскаго знанія,—рядомъ съ ними возбуждается вопросъ теоріи познанія о средствахъ, посредствомъ которыхъ, и границахъ, до которыхъ въ состояніи оправдать свои великія задачи человѣческое знаніе. Декартъ далъ программу всѣхъ этихъ разнообразныхъ тенденцій — механическаго объясненія природы, абсолютнаго раздѣленія души и тѣла (обездушенія матеріи), мышленія, какъ сущности духа, требованія противостоящей всякимъ сомнѣніямъ достовѣрности познанія и вопроса о происхожденіи представленій. Ихъ проведеніе его наслѣдниками показываетъ не только распространеніе въ стороны по различнымъ направленіямъ (дуалистическое міровоззрѣніе у окказіоналистовъ, монистическое или пантеистическое у Спиноза, моралистическое или индивидуалистическое у Лейбница; рядомъ съ этимъ противоположность между сенсуализмомъ Локка и Кондильяка и между раціонализмомъ Спинозы и Лейбница), но также и посредствуемое напряженной во всѣ силы борьбой между партіями прогрессивное углубленіе проблемъ: какой огромный шагъ отъ эмпиризма Бэкона до Юмовскаго скептицизма, отъ врожденныхъ идей Декарта до потенціальнаго a priori Лейбница! Съ того мгновенія, когда отрицательная положительная вершина докантовскаго движенія идей—Юмъ и Лейбницъ—совпали въ одномъ умѣ,—съ этого момента были на лицо условія кантовской реформы, подобно тому, какъ софистическій скепсисъ и анаксагоровскій принципъ ума явились приготовленіемъ реформы сократовской.

Кантъ, господствующій во второмъ періодѣ новой философіи вплоть до настоящаго времени, стоитъ въ двойномъ отношеніи къ своимъ предшественникамъ. Въ своемъ критицизмѣ онъ завершаетъ тенденцію теоріи познанія и въ то же время преодолѣваетъ натурализмъ, ограничивая механическое объясненіе (а съ нимъ вмѣстѣ ко-

нечно и надежное познаніе) явленіями и противопоставляя интеллектуализму морализмъ. Природу должно понимать изъ духа (какъ его продуктъ, такъ какъ всякая закономѣрность происходитъ изъ духа), духъ—изъ воли. Метафизика, какъ ученіе объ апріорныхъ условіяхъ опыта, повышается на степень науки, сверхчувственное же удаляется изъ области доказыванія и обсужденія и обосновывается на скалѣ нравственной воли. Положительная сторона кантовской философіи: духъ — законодатель природы, воля — сущность духа и ключъ къ истинной дѣйствительности; здѣсь мы видимъ самое зерно этой философіи, то, что въ ней вѣчно. Соображенія объ абсолютной цѣнности нравственнаго настроенія, конечной моральной цѣли міра, интеллектуальномъ характерѣ и основномъ злѣ показываютъ ту энергію, съ которой Кантъ взялся за свою миссію; а эта миссія заключалась въ томъ, чтобы дать доступъ въ философію жизненнымъ силамъ, которыми разцвѣло христіанство и которыя средневѣковье скорѣе сдавливало, чѣмъ сохраняло подъ корой совершенно чуждыхъ аристотелевскихъ понятій, докантовское же новое время ихъ нити совершенно игнорировало; миссія Канта была далѣе преобразовать и обогатить отсюда новѣйшее міровоззрѣніе. Кантъ стоитъ противъ специфически новѣйшаго натуралистическаго настроенія времени, точно такъ же отклоняясь и возвышаясь, какъ возвышается Платонъ надъ уровнемъ греческаго образа мышленія; онъ какъ будто чужой, пророкъ будущаго. Однако, счастливѣе Платона, онъ нашелъ учениковъ, которые продолжили направленіе; на нихъ выразился будущій ликъ Янусовской головы его философіи; этелизмъ Фихте и историзмъ Гегеля коренятся въ кантовскомъ ученіи о практическомъ разумѣ. Они—пріобрѣтенія, которыя нельзя отдавать обратно, которыя должно все снова завоевывать вопреки нападеніямъ духовно и нравственно враждебныхъ силъ. Мы должны все снова „пріобрѣтать“ и въ жизни и въ наукѣ этическій идеализмъ, чтобы „владѣть имъ“. Еще не удалось примиреніе историческаго и естественно научнаго, христіанскаго и новѣйшаго духа. Вѣдь вкоренившійся натурализмъ новаго времени рядомъ съ Фихте, Шеллингомъ и Гегелемъ, пропитанными кантовскими элементами, не только продолжаетъ жить въ реалистической метафизикѣ и механической психологіи Гербарта и въ системѣ Шопенгауера, какъ побочное теченіе, но онъ и еще разъ подъ вліяніемъ обновленнаго развитія естественныхъ наукъ съ увѣренностью поднимается противъ традицій идеалистической школы, хотя и умѣренный критически и предоставляя практическимъ идеаламъ хоть чердакъ

вѣры. Убѣжденіе въ томъ, что господство новокантіанства лишь временно, опирается не только на измѣнчивость всего человѣческаго. Всеобщее и живое изученіе философіи великаго кенигсбергца даетъ надежду, что снова встрѣтятъ вниманіе и надлежащую оцѣнку и тѣ ея элементы, изъ которыхъ вышла система идеалистовъ, какъ необходимое послѣдствіе. Къ убѣжденію, что натуралистически-механическое пониманіе представляетъ только подчиненную часть истины, присоединится и дальнѣйшее, что низшее можно объяснять только изъ высшаго. Точно также все болѣе и болѣе будутъ учиться отличать основное идеалистическое воззрѣніе по вѣчному его содержанію отъ того опредѣленнаго вида, который придали ему конструктивные мыслители; если эти мыслители и подлежатъ вполнѣ справедливымъ нападкамъ, то эти послѣднія не касаются содержанія. Задачей будущаго, какъ кажется, является возобновленіе фихте-гегельянскаго идеализма посредствомъ метода, который удовлетворялъ бы требованіямъ современности тѣснѣйшимъ примыканіемъ къ опыту, всесторонней оцѣнкой данныхъ наукъ о природѣ и духѣ и строгимъ и осторожнымъ ходомъ доказательствъ. Значительнѣйшая изъ послѣ-гегелевскихъ системъ, система Лотце, доказываетъ, что естественно научный духъ вовсе не противится примиренію съ идеалистическимъ убѣжденіемъ относительно высочайшихъ вопросовъ, а уваженіе, которымъ пользуется повсюду эта система, свидѣтельствуетъ, что именно въ указанномъ направленіи существуетъ сильная потребность. Гдѣ же возбуждается такая глубоко коренящаяся потребность времени, тамъ она пробуждаетъ силы, посвящающія себя ея службѣ и доростающія до высоты задачи.

Объясненіе важнѣйшихъ философскихъ терминовъ.

(Числа относятся къ страницамъ текста).

А.

Абсолютный: безусловный. Противоположное: относительный, сравнительный. Абсолютное (впервые со временъ Фихте и Шеллинга) — безконечное, безпредпосылочное, міроосновa. Эта послѣдняя опредѣляется (монистически) у Спинозы, какъ безконечная субстанція, у Фихте — абсолютное я, у Шеллинга — идентитетъ реальнаго и идеальнаго, у Гегеля — какъ понятіе (идея, разумъ), у Шопенгауера — воля, у Гартмана — безсознательное; у Гербарта (плюралистически) оно опредѣляется, какъ реальности.

Абстрактный: см. конкретный.

Автономія: установленіе законовъ самимъ народомъ — въ политикѣ, разумомъ (см. Кантъ, стр. 347-349) — въ этикѣ. Противоположное — гетерономія, подчиненіе чужому закону.

Акциденція: свойство, см. субстанція и аттрибутъ.

Анализъ: разложеніе сложнаго на его составныя части (напр. тѣла на атомы, познанія — на матерію и форму) и объясненіе свойствъ и дѣйствія цѣлаго изъ свойствъ и дѣйствія его элементовъ. Противоположное — синтезъ: соединеніе множественности въ объемлющемъ ее единствѣ (напр., по Гартману, воля и представленіе равняются двумъ сторонамъ абсолюта, абсолютъ — единство воли и идеи) и объясненіе бытія и способа существованія частей изъ цѣлаго. Аналитическій умъ (стр. 302), при разсмотрѣніи цѣлаго, тотъ-часъ же обращаетъ свое вниманіе на существующую въ немъ сложность. Онъ склоненъ разсматривать различія, какъ противуположности, противуположности же — считать несоединимыми. Онъ своими тонкими разграниченіями служитъ ясности и успокаивается, когда достигаетъ основного дуализма принциповъ. Наоборотъ, синтетическій умъ имѣетъ въ виду болѣе сродство и принадлежность различнаго; онъ не останавливается безмолвно передъ противуположностью, какъ предъ послѣднимъ, а стремится объединить противуположности въ объемлющемъ ихъ, третьемъ. Первый объясняетъ находящееся предъ нимъ путемъ сложенія различныхъ элементовъ, второй-же — путемъ ограниченія единаго, но способнаго къ разчлененію принципа. Первый склоняется къ качественному пониманію міра (см. Ка-

чество) и охотно оперируетъ съ двучленными дѣленіями, второй же высказывается за органическое пониманіе міра и предпочитаетъ схему тріадъ. Отъ аналитическаго и синтетическаго методовъ изслѣдованія слѣдуетъ отличать одноименные методы изложенія. Аналитическій способъ изложенія позволяетъ читателю получать результаты тѣмъ же путемъ, какимъ получилъ ихъ самъ изслѣдователь; синтетическій же выставляетъ въ началѣ результаты, какъ тезисъ, а затѣмъ приводитъ доказательства. Сообщаемый результатъ въ большинствѣ случаевъ является основой объясненія извѣстной группы явленій, поэтому различіе между этими методами изложенія можно выразить и такъ: аналитическое изложеніе идетъ отъ объясняемаго предмета къ объясняющему принципу или закону, а синтетическое повторяетъ ходъ самихъ вещей и спускается отъ принципа къ объясняемымъ имъ явленіямъ. Аналитическія и синтетич. сужденія: см. Кантъ, стр. 290, 302, 303.

Аналогія: подобіе, сравнимое отношеніе. Заключеніе по аналогіи: заключеніе, что два предмета или понятія, очевидно согласующіяся въ нѣсколькихъ предикатахъ, согласуются и въ другихъ.

Антиномія: споръ между двумя противуположными, но съ одинаковой строгостью доказуемыми положеніями. Кантъ стр. 339—342, 368, 372.

Антропологизмъ: исходный пунктъ, который стремится свести все познаніе къ антропологіи (ученію о человѣкѣ) или основать все на антропологіи, такъ какъ человѣкъ, помимо своей воли, судитъ обо всемъ по самому себѣ. Самосознаніе дѣлается исходнымъ пунктомъ всего знанія. Якоби, стр. 286. Шопенгауеръ, стр. 486, Фейербахъ стр. 527. Ср. Психологизмъ.

Апперцепція: см. Перцепція.

A priori: происходящее изъ чистаго разума (происходящія изъ него интуиціи, понятія и сужденія). Противуположность—a posteriori или эмпирическое: происходящее изъ опыта (Кантъ, стр. 303, 307). Прежнее схоластическое значеніе, стр. 302. Тамъже—a priori абсолютное или относительное. Стр. 307: a priori чистое и смѣшанное. Признаки апріорности по Канту—строгая всеобщность и необходимость. Можно ли считать апріорнымъ знаніемъ тотъ фактъ, что въ нашемъ познаніи дано кое-что a priori,—см. 308. Апріоризмъ: теорія, что нѣкоторые элементы или факторы познанія (у Канта—формы познанія) суть a priori, т. е. не заимствованы изъ опыта.

Ассоціація идей: сообщество представленій, закономѣрная связь психическихъ элементовъ; въ силу ея связанныя представленія вызываютъ или воспроизводятъ другъ друга въ сознаніи. Напр. воспріятіе какого нибудь дома *а* поднимаетъ въ сознаніе, вмѣстѣ съ воспоминаемымъ представленіемъ того же самаго дома *а*, и ассоціированное съ нимъ представленіе его нынѣшняго или бывшаго жильца *в*, Ср. Локкъ, Гэртли и Пристлей 166—168, Юмъ 204, Гербартъ 474.

Атомизмъ, атомистика: ученіе, въ древности выставленное Левкиппомъ, Демокритомъ, Эпикуромъ и Лукреціемъ; въ началѣ новаго времени возобновлено Гассенди (стр. 56) и принято почти всеми естествоиспытателями въ ихъ области; — ученіе сводится къ тому, что тѣла состоятъ изъ послѣднихъ, далѣе уже недѣлимыхъ (тѣлесныхъ) элементовъ. Противоположность—динамизмъ. См. Лейбницъ, стр. 247.

Аттрибутъ: существенное, основное, остающееся свойство вещи (Спиноза, стр. 115), въ отличіе отъ несущественныхъ и измѣнчивыхъ свойствъ или состояній (акциденціи, modus'ы).

Аффектъ см. Страсть. **Аффектуализмъ** или **Эстетицизмъ** см. Психологія.

Б.

Безсознательный: безсознательныя представленія отрицаются Локкомъ 142—143, принимаются Лейбницемъ. Безсознательное у Гартмана 542.

В.

Витализмъ: Принятіе „жизненной силы“ для объясненія органическихъ явленій; противуположность—механическое пониманіе жизни. Стр. 408.

Воображеніе: сила воображенія, способность чувственнаго представленія; она представляетъ намъ міръ, какъ систему отдѣльныхъ и измѣнчивыхъ существъ; наоборотъ чистое мышленіе разума познаетъ, что все едино и вѣчно по своему основанію и сущности. Спиноза 120 и сл., Шеллингъ. 413, 416.

Воспріимчивость— самодѣятельность: доступность внѣшнимъ вліяніемъ—сила произведенія чего либо извнутри себя. По Канту, чувственность есть воспринимающая способность, способность возбуждаться аффекціями извнѣ къ представленіямъ (ощущеніямъ, интуиціямъ), а разсудокъ—самодѣятельная способность произведенія представленій (понятій) стр. 290—291, 305—307, 321. Ср. Интуиція и понятіе.

Г.

Гармонія: пріятное отношеніе, согласное между различнымъ. Единство въ многообразіи—любимый принципъ эстетики. Нравственная гармонія побужденій у Шефтсбюри, стр. 182. *Harmonia praestabilita* у Лейбница стр. 252—253: установленное Богомъ при сотвореніи міра согласіе между рядами представленій или міровыми образами у различныхъ монадъ, или между тѣломъ и духомъ; благодаря этому согласію процессы обѣихъ совершенно соотвѣтствуютъ другъ другу, подобно тому, какъ двое хорошо сдѣланныхъ часовъ всегда показываютъ одно и то же время. Системой предустановленной гармоніи Лейбницъ хочетъ избѣжать затрудненій двухъ другихъ попытокъ выясненія отношеній тѣла и духа, именно: теоріи *influxus physicus* (прямое, естественное, а не сверхъестественное взаимодѣйствіе обѣихъ субстанцій) и теоріи окказіонализма (телесныя явленія—не дѣйствующія силы, а только поводы для соотвѣтственныхъ душевныхъ явленій; и наоборотъ, въ обоихъ случаяхъ дѣйствующей силой служитъ только Богъ). Срав. Окказіонализмъ. Четвертый взглядъ Спинозы: душа и тѣло—одна и таже вещь, только разсматриваемая съ двухъ сторонъ. См. Система идентитета II.

Гедонизмъ: ученіе о наслажденіи; воззрѣніе, по которому только одно наслажденіе достойно стремленія и является высшимъ благомъ.

Генетическій: касающійся происхожденія вещи и позволяющій познать ее; генетическое опредѣленіе, методъ, трактовка религіи (Юмъ 209—211, Фейербахъ).

Гетерономія: нахожденіе воли подъ другимъ закономъ, а не подъ тѣмъ, который даетъ она (разумъ) сама себѣ. Моральные принципы самолюбія, благожелательства, страха и надежды (ожиданіе загробнаго возмездія), словомъ — всѣ принципы, ставящіе волѣ цѣль съ опредѣленнымъ содержаніемъ, по Канту (стр. 351), гетерономичны; они дѣлаютъ волю зависимой отъ чуждаго зако-

на — отъ закона природы или отъ влеченій. Противоположность: автономія.

Гилозоизмъ: наивный (или также умѣренный) матеріализмъ; онъ не знаетъ еще рѣзкаго различія между тѣломъ и духомъ или матеріей и силой или же не одобряетъ этого различія и приписываетъ непосредственно матеріи жизнь и духовность. Напр. Гольбахъ стр. 233 — 235, Штраусъ Ср. Кантъ, стр. 372.

Гуманизмъ: такое направленіе культуры, которое вмѣняетъ въ обязанность человѣку развитіе всѣхъ его силъ; оно, спеціально въ противоположность религіозной односторонности, настаиваетъ и рекомендуетъ развитіе свѣтскихъ (напр. интеллектуальныхъ и художественныхъ) задатковъ человѣческой природы. Стр. 12, 285, 437.

Д.

Двойная истина: теологическая и философская, стр. 11 (примѣч.), 29.

Дедукція: выводъ частнаго изъ общаго. Противуположность: индукція.

Деизмъ: I. Утвержденіе существованія Бога при признаніи невозможности познать сущность Его и Его отношенія къ міру стр. 344. Противоположности — теизмъ, пантеизмъ и атеизмъ. II. Признаніе естественной религіи или религіи разума въ связи съ отрицаніемъ сверхъестественнаго, историческаго откровенія стр. 169 и слѣд. Противоположность — позитивизмъ. Сравни стр. 42 — 43, 73—74, 169—178, 209—211, 220, 223, 240—243, 273, 277—280.

Детерминизмъ: ученіе о томъ, что рѣшенія и дѣйствія людей происходятъ необходимо и что воля неуклонно опредѣляется, „детерминируется" мотивами или сильнѣйшимъ изъ нихъ (Ср. Гоббсъ 69, Спиноза 111 — 112, 120, 124, 127, Лейбницъ 261—262, Шлейермахеръ 433, Гербартъ 478, Шопенгауеръ 486). Противоположность *индетерминизмъ* — ученіе о свободѣ, воззрѣніе, что воля свободна и что она не принуждается силою мотивовъ къ рѣшенію (напр. она можетъ высказаться также и за слабѣйшій мотивъ); она можетъ изъ двухъ противоположныхъ дѣйствій одинаково избрать то или другое (дурное или хорошее). —Локкъ (стр. 161—162) и Кантъ (стр. 341—342) стремятся соединить необходимость и свободу.

Дефиниція: опредѣленіе понятія, указаніе существенныхъ признаковъ понятія.

Динамизмъ: объясненіе явленій изъ силъ. Противъ атомистической и механической теоріи матеріи и защитниками динамическаго міровоззрѣнія выступали Кантъ 295. Примѣч. на стр. 331—332 и Шеллингъ 407.

Дискурсивный: см. Интуитивный.

Діалектика: буквально—искусство веденія (научнаго) разговора; переносно значеніе: I. Ученіе о познаніи или логика: Шлейермахеръ стр. 430—432. II. Движеніе мысли, переходъ понятій другъ въ друга: Гегель 443—446, діалектическій методъ, Гегель, тамъ же и 391. III. Логика кажущагося, Кантъ 335 и сл. Діалектическое, умничающее (обманчивое) заключеніе стр. 337.

Догматизмъ: попытка и надежда познать вещи разумомъ, не изслѣдуя сначала возможность (источниковъ и границъ) познанія; Кантъ, стр. 292—294. Ср. критицизмъ и скептицизмъ.

Дуализмъ: принятіе двухъ противоположныхъ принциповъ.

И

Идеализмъ: одинъ изъ терминовъ, имѣющихъ много значеній. I. въ теоріи познанія. Та точка зрѣнія, кото-

рая кое-что, или-же все въ познаніи объявляетъ субъективнымъ по происхожденію, зависимымъ, отъ строенія духа, простымъ представленіемъ (идеей) въ насъ. Такъ критическій или формальный идеализмъ Канта учитъ, что формы познанія (интуиціи и мышленія) происходятъ изъ духа, a priori, лежатъ готовыми въ душѣ, не равны ощущенію и не воспринимаются вмѣстѣ съ нимъ извнѣ = апріоризмъ: въ познаніи есть апріорныя, неимпирическія, субъективныя составныя части. Абсолютный идеализмъ Фихте объявляетъ апріорными всѣ элементы познанія, даже ощущеніе для него—установленіе—самоограниченіе со стороны я. II. Въ метафизическомъ значеніи: 1) Признаніе духовнаго (идеальнаго), вообще нематеріальнаго: противоположность—матеріализмъ (нѣтъ ничего духовнаго, отличающагося отъ матеріи); 2) Преобладаніе духа надъ матеріей или природой, объясненіе матеріальнаго существованія изъ духа (бытія изъ смысли 386), принятіе духовной основы міра, безъ низведенія существованія тѣлеснаго міра до степени только кажущагося. Въ смыслѣ разсматриванія матеріи — какъ продукта (мірового) духа Фихте, Шеллингъ, Гегель и единомышленники соединяются надъ именемъ идеалистической школы *) 3) Отрицаніе матеріальнаго міра=имматеріализмъ, спиритуализмъ, ученіе, что существуютъ только духи, а тѣла только явленія, представленія (идей) въ духахъ: стр. 201, Беркли 195 и сл., Лейбницъ 247, Фихте 385—400. III. Смыслъ этого слова значительно измѣняется въ различныхъ наукахъ: 1) Въ философіи природы и въ психологіи идеализмъ обозначаетъ объясненіе явленій изъ идеи, понятія, сущности, изъ назначенія или задачи предмета=телеологическое объясненіе въ отличіе отъ механическаго (изъ законообразнаго взаимодѣйствія элементовъ) и динамическаго (изъ силъ или способностей); ср. Конструктивный методъ. 2) Въ этикѣ идеализмъ — всѣ исходные пункты, устанавливающіе задачу человѣка въ чемъ либо высшемъ, чѣмъ удовлетвореніе чувственнаго наслажденія и эгоистическихъ потребностей. 3) Въ эстетикѣ идеалистомъ называютъ представителя того взгляда, что прекрасное прекрасно благодаря идеѣ (или ея содержанію), представляемой въ явленіи (формѣ)=реализмъ, Гегель 452—453. Противоположность — формализмъ (Гербартъ и его школа), признающій основу красоты исключительно въ формѣ и формальныхъ отношеніяхъ ср. Канта 366, прекрасное нравится только своей формой. IV. Въ практической жизни: идеализмъ—настроеніе, ставящее себѣ высокую и безкорыстную цѣль; часто также въ порицательномъ смыслѣ идеалистомъ называютъ непрактичнаго фантазера, который, преслѣдуя свой идеалъ, слишкомъ мало обращаетъ вниманія на реальныя обстоятельства и противустоящія трудности и считаетъ неисполнимое исполнимымъ.

Идеалъ: То, къ чему стремятся или что достойно стремленія, совершенное, значеніе котораго не зависитъ отъ его осуществленія, нѣчто долженствующее быть. У новокантіанцевъ — практическіе идеалы 545.

---

*) Обыкновенно отмѣчаютъ исходный пунктъ Фихте, какъ субъективный, и Гегеля—какъ абсолютный идеализмъ. Эти исходные пункты однако лучше характеризуются, какъ этическій, физическій и логическій идеализмъ. Во всякомъ случаѣ идеализмъ Фихте такъ же абсалютенъ, какъ и Гегелевскій, потому что *я* у него не отдѣльный духъ, а міровой разумъ; примѣчаніе на стр. 389.

Кантъ (342) называетъ идею Бога идеаломъ чистаго разума и опредѣляетъ идеалъ, какъ идею, представляемую, какъ интивидуумъ. Подобно этому и въ эстетикѣ: идеалъ—совершенное воплощеніе идеи въ единичномъ явленіи.

Идеальность пространства и времени, Кантъ, стр. 309—312. Пространство и время—не дѣйствительности внѣ насъ, но формы интуиціи, простыя представленія (идеи) въ насъ. Вопреки своей трансцендентальной, долженствующей быть, утверждаемой (съ точки зрѣнія теоріи познанія) идеальности къ нимъ приходитъ и эмпирическая реальность (стр. 313), такъ какъ внѣшнее и внутреннее явленія возможны только благодаря имъ, но вся дѣйствительность опыта уже расчленена въ этихъ формахъ. Въ опытѣ и его предметахъ, для которыхъ пространство и время являются условіями и эти условія входятъ въ нихъ, какъ составная часть, они также дѣйствительны, какъ и то, что въ нихъ является.

Идентитетъ: тождество, равенство. Локкъ стр. 150, 155. *Principium identitatis*, положеніе идентитета: логическій законъ, по которому каждое содержаніе мышленія равно самому себѣ. Идентитетъ противоположности, Гегель, стр. 443 и слѣд. **Философія** или **система идентитета:** I въ теоріи познанія взглядъ, что мышленіе и бытіе идентичны, логическія формы—въ то же время законы дѣйствительности, Гегель стр. 442, 447. II. Въ метафизикѣ это ученіе, что духовный и тѣлесный міръ (слѣдовательно также душа и тѣло въ существѣ и основѣ идентичны, двѣ стороны одной и той же вещи Фехнеръ стр. 534), что абсолютное — идентитетъ идеальнаго и реальнаго, другими словами оно ни духъ ни тѣло, а третье, являющееся въ двухъ этихъ формахъ существованія; стр. 88. Спиноза стр. 116 — 119, Шеллингъ стр. 412 и слѣд., Шопенгауеръ 487. Срав. также Фризъ стр. 458.

Идея: I. У Платона: форма, родовое понятіе, лежащее въ основѣ измѣнчивыхъ явленій, постигаемое разумомъ сверхчувственное, истинная, постоянная сущность вещей, первообразъ, будучи причастны къ которому отдѣльные индивидуумы каждаго рода суть то, что они есть; напр. идея лошади (лошадь въ себѣ), идея справедливости. II. У Декарта и Локка: представленіе вообще, общее выраженіе всякихъ психическихъ процессовъ какого бы то ни было рода, всего, являющагося непосредственнымъ предметомъ сознанія; однако это слово употребляется преимущественно для продуктовъ и объектовъ теоретическаго отношенія (образъ стр. 85). Врожденныя идеи признаются Декартомъ стр. 85 и Лейбницемъ, 258—261, отрицаются Локкомъ 141—144; ср. стр. 287, 289, 291, 306. III. У Юма (203): идея—простое представленіе (образъ въ памяти и понятіе), въ противоположность чувственному впечатлѣнію или воспріятію. IV. У Канта 336: понятіе разума о безусловномъ, въ противоложность понятію разсудка; психологическая, космологическая и теологическая идея 337. V. У Гегеля: идея — духовный субъектъ мірового процесса, именно въ стадіи своего завершенія, какъ понятіе, само себя мыслящее. — Ср. Представленіе.

Idola: призракъ (Бэконъ, 62), фальшивый идеалъ.

Имманентность — Трансцендентность: 1) Въ метафизикѣ и религіозной философіи — внутримірность или внѣмірность Бога; 2) Въ теоріи познанія (у Канта), имманентное и трансцендентное употребленіе

разума. Пребываніе разума въ предѣлахъ. Ср. Трансцендентальный.

Императивъ категорическій: безусловное повелѣніе долга, Кантъ 347 и слѣд.

Индетерминизмъ: ученіе о свободѣ воли. Ср. Детерминизмъ.

Индивидуализмъ: защита правъ индивидуальности: 1. въ метафизикѣ — взглядъ, что къ единичнымъ сущностямъ привходитъ не только кажущаяся, но и истинная реальность (и каждый индивидуумъ является отраженіемъ абсолютнаго. Николай Кузанскій 22—23, Бруно 32—33) =плюрализмъ, Лейбницъ 243, 246—249, Гербартъ 455—456, 470—472, по плюралистическому воззрѣнію дѣйствительно не общее, но только частное (Локкъ 147) = номинализмъ — см. это слово, противоположность — пантеизмъ, ср. стр. 283. II. въ этикѣ: это воззрѣніе придаетъ высокое значеніе и для нравственности тому, чѣмъ отличаются другъ отъ друга человѣческіе индивидуумы; Якоби 286, Фихте 395, Шлейермахеръ 437—438. Равнымъ образомъ III. въ эстетикѣ именно свойственное единичному (художнику и частному предмету) особенно цѣнно; индивидуумъ — не безразличный и замѣнимый экземпляръ, но нигдѣ уже болѣе не существующее въ этомъ видѣ характеристичное выраженіе родового типа (или абсолютнаго). См. также Микрокосмъ.

Индивидуализація: приведеніе къ единичному. *Principium individuationis:* обусловливающее существованіе многихъ существъ (вообще или опредѣленнаго рода); по Локку 150 и Шопенгауеру 487, — пространство и время.

Индукція: достиженіе какого нибудь общаго положенія (закона) путемъ наблюденія нѣсколькихъ частныхъ случаевъ; противоположность — дедукція; индуктивное заключеніе — выводъ изъ многихъ случаевъ ко всѣмъ остальнымъ того же рода: напр., опредѣленный агентъ (ядъ) оказываетъ на многихъ животныхъ опредѣленное дѣйствіе, — предположительно онъ дѣйствуетъ одинаково и на всѣ животные организмы. Бэконъ 61 — 64, Милль 508—509.

Интеллектуализмъ: 1) Предпочтеніе мышленія чувствамъ и волѣ, воззрѣніе, что познаніе является существенной силой и задачей души. Такая высокая и черезмѣрная оцѣнка познанія, составляющая характерную черту современнаго мышленія (стр. 10, 23), особенно отпечатлѣвается у Лейбница (260) и Гегеля 441; міровоззрѣніе послѣдняго (все дѣйствительное — разумъ, воплощенная идея, представленіе опредѣленной ступени въ развитіи понятія) часто отмѣчается, какъ панлогизмъ. Противоположность — этелизмъ, морализмъ, подчиненіе знанія (нравственной) волѣ. 3) Воззрѣніе, что чувственное ощущеніе есть низшій способъ или ступень мышленія и объясняется изъ послѣдняго, ср. стр. 259 292 — 293. Противоположность — сенсуализмъ.

Интеллектуальная интуиція=интуитивный разсудокъ: мыслящая интуиція, интуитивное (творческое, производящее предметы) мышленіе: см. Кантъ 335, 373 , Фихте 387, 389 и Шеллингъ 375, 411, 412, 443 Ср. Интуиція, Интуитивный.

Интуитивнымъ называется созерцательное, непосредственное познаніе въ противоположность дискурсивному, посредственному, путемъ понятій; ср. Интуиція—Понятіе. Большею частью подъ интуиціей понимается не чувственное, но духовное воззрѣніе, а именно: 1. чистая, апріорная интуи-

ція (пространство и время) у Канта, стр. 309 и слѣд.; II. самосозерцаніе у Локка, стр. 154; III. интуиція разума, которую называютъ также вѣрой (чувство, ощущеніе, опытъ, откровеніе) есть непосредственное познаніе неспособнаго и ненуждающагося въ доказательствѣ путемъ самоочевидныхъ истинъ въ противоположность по знанію разума путемъ доказательства; такъ у Якоби стр. 285 — 286 (ср. Спиноза стр. 121, Паскаль стр. 132, Ридъ стр. 217, Руссо стр. 240—243) и Фриза, стр. 457; IV. мистическое созерцаніе абсолютнаго, см. *Мистика*. Интуитивный разсудокъ, см. *Интеллектуальная интуиція*.

Интуиція—Понятіе: *) Первое есть единичное представленіе (съ безконечно многими признаками),—прямо относящееся къ предмету; второе — общее представленіе (съ немногими, обозначенными признаками), относящееся къ предмету посредствомъ другихъ представленій (интуицій или также понятій). Кантъ, стр. 306.

Influxus physicus: естественное непосредственное вліяніе тѣла на душу и послѣдней на первое. Ср. *Praest. harmonia*.

Историзмъ: тенденція—все понимать исторически, какъ исторію. 1) Воззрѣніе, что міръ можно понять не изъ природы, а изъ жизни человѣческаго духа, какъ она проявляется въ исторіи челевѣчества (Гегель), Противоположность: физицизмъ, натурализмъ. 2) Воззрѣніе, что духовныя явленія, напр., понятія и правовые институты *) объясняются не изъ первоначальной, постоянной, всюду одинаковой конституціи человѣческаго разума, но какъ продукты развитія, такъ что все духовное установляется, а не дано a priori. Противуположность—*раціонализмъ*.

К.

Категорическій императивъ: см. Императивъ.

Категорія: всеобщее сознаніе, верховное, чистое (неэмпирическое) понятіе. Аристотелевская скала категорій насчитываетъ десять, стоическая—четыре, кантовская—двѣнадцать такихъ коренныхъ понятій чистаго разсудка, стр. 321.

Качество: свойство, видъ (напр. *qualitates occultae* — скрытыя свойства вещей; изъ нихъ въ средніе вѣка обыкновенно объясняли эмпирическія свойства и дѣйствія, стр. 446.

Коинцинденція: совпаденіе противоположностей: Н. Кузанскій, стр. 21 и Гегель, стр. 444.

Количество: множество, величина. Качественное различіе — специфично, количественное—въ степени. Количественное различіе—различіе большаго и меньшаго, преобладаніе одного изъ двухъ наличныхъ факторовъ (5*a* 2*b*, 2*a* 5*b*). Шеллингъ, стр. 413. Міровоззрѣніе, останавливающееся на извѣстныхъ видовыхъ различіяхъ (склонность и долгъ, добро и зло, ощущеніе и мышленіе), неподводимыхъ подъ единство противоположностяхъ, можно назвать качественнымъ (Кантъ, стран. 302); количественнымъ же можно назвать міровоззрѣніе, стремящееся свести противоположности къ различіямъ только въ степени (Спиноза, стран. 128—129, Лейбницъ, стр. 260, 267) или подобно новому естествовѣдѣнію,

*) Такъ переводитъ проф. А. И. Введенскій слова "Anschauung—Begriff".
Примѣч. переводчика.

*) Историческая школа права, основателемъ которой является Гуго, а наиболѣе яркими представителями Савиньи и Пухта. Школа эта является реакціей противъ естественнаго права. *Примѣч. переводчика.*

стр. 52 — 55) объяснить все качественное количествами, напр. качества ощущенія цвѣта, звука свести къ движенію. Ср. Качество.

Конкретное: интуитивное, частное, единичное, дѣйствительное или стоящее близко къ единичному и дѣйствительному (единичное представленіе). Противоположность — *абстрактное* (отвлеченное): предметъ понятія, всеобщее (всеобщее представленіе). Конкретное понятіе, по Гегелю, всеобщее, не противуполагающееся особому, но уже содержащее въ себѣ, обособляющееся (стр. 444).

Конститутивный принципъ: основное положеніе, говорящее что нибудь о предметѣ, опредѣляющее его; *регулятивный принципъ:* правило для разсудка, какъ отыскать предметъ. Кантъ, стр. 337, прим. на стр. 345, 372—373, примѣчаніе на стр. 374.

Конструкція: 1) въ математекѣ: представленіе, реализація понятія въ интуиціи (проведеніе, построеніе линіи), Кантъ, стр. 312, ср. стр. 297. II. Въ философіи: синтетическое построеніе идей, выводъ явленій изъ понятій, напр. историческихъ періодовъ изъ астрактно построенной въ понятіи схемы (Фихте, стр. 399, Гегель, стр. 451). Конструктивная школа: Фихте, Шеллингъ (стр. 406), Гегель и ихъ приверженцы. Ср. *Идеализмъ, психологія*.

Космологія: общая часть натурфилософіи; космологическое доказательство бытія Божія: заключеніе отъ (случайнаго) существованія міра (и движенія) къ необходимому существу, какъ его причинѣ. Локкъ, стр. 154, Руссо, стр. 240, Лейбницъ, стр. 264; критика Канта, стр. 343.

Критика разума: изслѣдованіе человѣческой способности къ познанію (Кантъ).

Критицизмъ: исходный пунктъ, считающій необходимымъ для познанія вещей предварительно изслѣдовать возможность (источники и границы) познанія. Противоположности — догматизмъ: слѣпая неиспытанная вѣра въ способность человѣческаго разума къ познанію, и скептицизмъ: такое же неиспытанное сомнѣніе въ этомъ, довольствующееся оспариваніемъ догматическихъ тезисовъ и не доходящее до основного критическаго вопроса о возможности, первоначалѣ и цѣнности познанія. Кантъ, стр. 292—293.

Л.

Легальность: простая законность, внѣшняя закономѣрность дѣйствій, согласованіе дѣйствія съ закономъ нравственности. Противоположность—*моральность*: истинная нравственность, согласованіе воли, намѣреній, максимъ, мотивовъ, съ нравственнымъ закономъ, исполненіе долга изъ чувства долга или ради долга. Кантъ, стр. 349.

Лицо: одаренное разумомъ и самосознаніемъ, способное къ самоопредѣленію существо. См. *персонализмъ*.

Логика: ученіе о мышленіи и познаніи: 1) Субъективная или формальная логика, ученіе о формахъ и формальныхъ законахъ мышленія (понятіе, сужденіе, заключеніе) и о методахъ изслѣдованія. 2) Объективная (трансцендентальная) логика—наукословіе, теорія познанія: ученіе о категоріяхъ, о чистыхъ, неэмпирическихъ основныхъ понятіяхъ) и основныхъ тезисахъ мышленія, и о ихъ познавательной цѣнности и значеніи для объективнаго бытія — Гегель объявляетъ формы мышленія идентичными съ формами бытія, поэтому его логика совпадаетъ съ метафизикой, стр. 446.

М.

Максима: субъективное основное положеніе, противоположность объективному закону. *Теоретически*: правило изслѣдованія, Кантъ, стр. 379, примѣч. на стран. 345, 373, 374; *Практически*: основныя положенія дѣятельности, Кантъ, стр. 352. Безнравственны, по Канту, эвдэймонистическая и эгоистическая максимы наслажденія и выгоды; нравственно только основное положеніе долга, повиновенія нравственному закону ради закона, стр. 348. (Срав. Легальность, Моральность, Моральный принципъ).

Матеріализмъ: ученіе, что все существующее тѣлесно, всякое событіе — движеніе матеріальныхъ частицъ, духъ не имѣетъ ничего существенно отличнаго отъ матеріи. Матеріалисты разсматриваютъ духъ, какъ тѣло (обыкновенно = мозгъ), или какъ особый видъ тѣлесныхъ процессовъ, или какъ ихъ результатъ, или какъ свойство, или дѣйствіе организованной матеріи. Сознаніе, ощущеніе, мышленіе равняются нервному процессу, движенію мозга. Такъ учатъ Гоббсъ, стр. 68, Пристлей, стр. 168, Ламеттри, стр. 230, Дидро, стр. 231 — 232, Гольбахъ, стр. 233—235, Кабанисъ, стр. 237, Бюхнеръ, Молешотъ, стр. 531, ср. стр. 489, 558 — 559. Беркли (стр. 198) называетъ матеріализмомъ уже простое признаніе существующаго внѣ духовъ тѣлеснаго міра.

Метафизика: принципіальная часть философіи, ученіе объ истинномъ бытіи и о послѣднихъ основахъ вещей, научное міровоззрѣніе. У Канта (стр. 304). I. Трансцендентная наука о сверхчувственномъ. II. Совокупность всего апріорнаго познанія, за исключеніемъ математическаго: такимъ образомъ: 1) критика разума; трансцендентальная философія или ученіе о познаніи; 2) чистое естествознаніе = имманетная метафизика явленій. Раздѣленіе у Вольфа (онтологія, космологія, психологія и теологія) стр. 272, 339 и Гербарта, стр. 466.

Методъ: научный пріемъ. Срав. анализъ и синтезъ, дедукція и индукція, Прогрессивный и регрессивный, Діалектическій.

Механизмъ: (объективно) система дѣйствующихъ или движущихъ причинъ и способъ ихъ дѣйствія; (субъективно) ученіе, что все происходящее (вообще или въ опредѣлнной области) происходитъ не въ силу конечныхъ причинъ или цѣлей, а только посредствомъ производящихъ причинъ, давленіемъ и толчкомъ (или по аналогіи съ ними). Механически = посредствомъ естественной силы, внѣ намѣреннаго дѣйствія.—Противоположность: телеологія.

Микрокосмъ: (человѣкъ, каждое отдѣльное существо) = міръ въ маломъ, сокращенное выраженіе всего. Противоположность: макрокосмъ, великій міръ, вселенная. Николай Кузанскій, стр. 22—23; Парацельсъ, стр. 26, Тауреллусъ, 29; Бруно, стр. 33; Вейгель, стр. 248 — 249. Ср. Индивидуализмъ.

Мистика: направленіе въ философіи, пытающееся постичь истину путемъ не методическаго примѣненія понятій, а непосредственнаго созерцанія (интуиціи), погруженія въ глубины духа, слiянія (*unio mystica*) съ міроосновой, вдохновенія, осіянія и восторга (экстаза), стр. 19. Мистическіе элементы находятся почти у всѣхъ великихъ философовъ; всякая геніальная, непосредственная работой съ понятіемъ, концепція подходитъ подъ рубрику мистическаго въ широкомъ смыслѣ слова.

Modus: видъ и способъ, у Спинозы, стр. 117 и Локка, стр. 147— акциденція (преходящее) состояніе (постояннаго и существеннаго).

Монадологія: ученіе о монадахъ; по этой теоріи вѣчныя, индивидуальныя, одушевленныя, одаренныя силою (представляющія) единства — истинно дѣйствительны, тѣла составлены изъ безтѣлесныхъ элементовъ; атомизмъ, переведенный на языкъ спиритуализма. Ник. Кузанскій, стр. 22—23, Бруно, стр. 33, Лейбницъ, стр. 247. Срав. Гербартъ, стр. 471 и Лотце, 539.

Монизмъ: принятіе единственнаго принципа. Противоположность: дуализмъ и плюрализмъ. Матеріализмъ и спиритуализмъ—такія же монистическія теоріи, какъ и философія идентитета (Спиноза, Шеллингъ, Гегель, Шопенгауеръ, Гартманъ). Въ настоящее время подъ монизмомъ преимущественно понимаютъ родственное спинозизму и представляемое Гэккелемъ и Ноаре воззрѣніе, что въ элементахъ дѣйствительнаго, рядомъ съ тѣлесностью, пребываетъ и извѣстная психическая дѣятельность (ощущеніе), они представляютъ единство матеріальнаго и духовнаго, и слѣдовательно все тѣлесное сопровождается духовнымъ и наоборотъ.

Морализмъ: воззрѣніе на нравственность, какъ единственное абсолютно цѣнное, существенную задачу человѣка и послѣднюю цѣль міра. Кантъ, стр. 348 — 249, 352, 374, 560, Фихте, стр. 393 — 395. Срав. *Этелизмъ*. Противоположность: интелектуализмъ, эстетицизмъ, гедонизмъ.

Моральность: см. Легальность.

Моральный принципъ: верховное понятіе ученія о нравственности. Ср. Этика. Принципъ этики можно установить: (изъ существующаго, именно) метафизически, (космологически)—изъ міроустройства; или антропологически отъ основныхъ стремленій человѣческой природы, или (изъ долженствующаго быть) телеологически — изъ цѣли, долженствующей быть достигнутой, или императивно — на основаніи какого либо закона. Напр.: I. Требованіе міровой гармоніи, стр. 184, 262, существенный идентитетъ всѣхъ дѣйствующихъ и міровое зло, стр. 491; II. Естественное стремленіе (см. Натурализмъ II), социальное влеченіе благожелательства (стр. 178), или сочувствія (симпатія, стр. 189), стремленіе къ самообсужденію (стр. 178); III. Совершенство (стр. 262, 273), наслажденіе (гедонизмъ), счастье (эвдаймонизмъ), польза (принципъ утилитарности) или самого дѣйствующаго (эгоизмъ) или (и) общества (стр. 179, 186, 510 — 511, 554) благо другихъ (альтруизмъ, стр. 503, 506, туизмъ, стр. 526), согласіе съ самимъ собою, душевный покой, самостоятельность разума, стр. 395; IV. Велѣнія совѣсти, стр. 139, 188, 395, моральнаго чувства, стр. 183, 187, логическаго разума стр. 179, государства 70 — 73, 178, Божественнаго авторитета (проявляющееся въ христіанскомъ откровеніи Божьей воли съ обѣщаніемъ наградъ и наказаній), стр. 163 и слѣд., безусловное долженствованіе даннаго самому себѣ нравственнаго закона (автономія, Кантъ, стр. 347 и слѣд.).

Мотивъ: побуждающая причина, побужденіе. *Мотивированіе:* причинность въ сферѣ воли и дѣйствія. Шопенгауеръ, стр. 486.

Н.

Натурализмъ: I. Тенденція разсматривать духовныя событія по аналогіи и съ той точки зрѣнія, что они только продолженіе физическихъ =

физицизмъ; противоположности—идеализмъ, историзмъ стр. 12, 550—551, 558—559. Монтескье, стр. 222, Гердеръ, стр. 284, 406—407; II. Попытка обосновать нравственность на естественномъ стремленіи (самосохраненія), Гоббсъ, стр. 69 и слѣд., Спиноза, стр. 126 и слѣд., Мандевиль, Болингброкъ, стр. 224 — 231 Гольбахъ, Кабанисъ, стр. 232 — 237. (Срав. Сенсуализмъ II). III. Направленіе, видящее задачу искусства въ представленіи предметовъ не прикрашенными, такъ какъ они существуютъ, въ дѣйствительности съ полной точностью и безъ смягченія ихъ безобразія. IV. Необработанный школой и не сильный по методѣ и техникѣ пріемъ.

Номинализмъ: средневѣковое обозначеніе теоріи, что универсальное (роды, общее), не имѣютъ никакой реальности, суть только представленія (понятія, концептуализмъ), простыя имена (nomina), Гоббсъ, стр. 68 — 69, Локкъ, стр. 147, Беркли, стр. 197. Противуположность—реализмъ.

Нуменъ: вещь въ себѣ. I. Въ отрицательномъ значеніи то, что лежитъ въ основѣ явленій, но можетъ быть только мыслимо, а не чувственно воспринято, и слѣдоватетьно, непознаваемо. II. Въ положительномъ смыслѣ: лежащее по ту сторону опыта, сверхчувственное, безусловное, служащее предметомъ нашей—хотя и не чувственной, но, можетъ быть, интеллектуальной интуиціи. Кантъ, стр. 313 — 321, 333 — 335, 347. Противоположность—феноменъ.

О.

Объектъ: (существующій, воспринимаемый, мыслимый) предметъ; *субъектъ*: мыслящее (чувствующее, желающее) *я*. Объективнымъ называется: 1) принадлежащее предмету (субъективнымъ—принадлежащее воспринимающему духу); 2) существующее и имѣющее значеніе для всѣхъ духовъ (субъективно—только для отдѣльнаго духа). Между этими двумя значеніями—«внѣшнее или предметное—внутреннее или духовное», и «имѣющее всеобщее значеніе и индивидуальное»,—колеблется и современное словоупотребленіе. Посредствомъ различенія «обще-субъективнаго» и «индивидуально-субъективнаго» ихъ можно соединить въ тройномъ дѣленіи: предметное — имѣющее значеніе для всѣхъ духовъ — имѣющее значеніе лишь для индивидуальнаго духа. Эти значенія и у Канта различены не достаточно. Въ средніе вѣка (Дунсъ Скотъ) и послѣ (Беркли) почти до половины XVIII столѣтія (Eucken Terminol. стр. 68, 134, 203—204) эти выраженія имѣли обратное значеніе: объективный = (просто) представляемый, субъективный или формальный = дѣйствительный, принадлежащій предмету (тому, что «подлежитъ» сужденію). Субъективность ощущеній (Демокритъ, Декартъ и пр.), чистыхъ интуицій и чистыхъ понятій (Кантъ, стр. 314). Срав. первичныя и вторичныя свойства.

Окказіонализмъ: ученіе о случайныхъ поводахъ; тѣло и духъ дѣйствуютъ не непосредственно другъ на друга, а Богъ по поводу тѣлеснаго раздраженія производитъ соотвѣтствующее движеніе тѣла, стр. 99—102, 135. Срав. praestab. harmonia.

Онтологизмъ: воззрѣніе, принимающее подобно психологизму (Розмини) за исходный пунктъ не факты внутренняго опыта (напр., «я мыслю,— значитъ существую» Декарта), но метафизическіе принципы, идею (абсолютнаго) бытія. Джоберти, стр. 496 Ламенне, стр. 506.

Онтологія: первая часть метафизики, трактующая самыя общія опредѣленія сущаго и не обращающая вниманія на различія тѣлесности и духовности и т. п., Вольфъ, стр. 272. Онтологическое доказательство бытія Божія: «существованіе Бога слѣдуетъ изъ понятія Бога; къ Его признакамъ относится и бытіе; Бога нельзя мыслить несуществующимъ», Ансельмъ, Декартъ, стр. 86., Спиноза, стр. 114, Лейбницъ, стр. 264 (не слѣдуетъ смѣшивать съ аргументомъ, что мы имѣемъ представленіе Бога, но могли получить его только отъ Самаго Бога, а не изъ насъ самихъ, Кампанелла, стр. 34, Декартъ, стр. 85); кантовская критика, стр. 344.

Оптимизмъ: воззрѣніе, что этотъ міръ—наилучшій изъ всѣхъ возможныхъ. Лейбницъ, стр. 252 и слѣд., 264 и слѣд. Срав. стр. 12, 23, 442. Ср. Пессимизмъ.

Организмъ: живое существо, система частей, взаимно относящихся, какъ причина и дѣйствіе, существо и цѣль. Кантъ, стр. 371. Органическое міровоззрѣніе—такъ называютъ свое Краузе и Тренделенбургъ — заключается въ томъ, что разсматриваетъ вселенную, какъ живое существо, слѣдовательно — какъ цѣлесообразно устроенное, и его части, какъ опредѣляемыя цѣлымъ и соподчиненныя одна другой.

Отношеніе: Локкъ, стр. 149. *Релятивный*: относительный, противоположность — абсолютный. *Релятивизмъ*: ученіе, что всякое познаніе относительно и простирается только на отношенія (закономѣрныя отношенія между вещами, въ себѣ неизвѣстными, слѣд. только на явленія). Кантъ, стр. 315—316, Контъ, стр. 498—499, Спенсеръ, стр. 512—513, Опзоомеръ, стр. 519.

Очевидность: бросающаяся въ глаза ясность и достовѣрность. Очевидность — критерій истины у Декарта, стр. 83 и 138.

П.

Панентеизмъ: ученіе, что все въ Богѣ, Краузе 425, ср. пантеизмъ.

Панлогизмъ: см. Интеллектуализмъ.

Пантеизмъ: 1) Въ буквальномъ и тѣснѣйшемъ смыслѣ: ученіе, что все — Богъ и Богъ—все; Толандъ, стр. 171—172. Гольбахъ, стр. 233—234, Штраусъ, стр. 524, 2) Въ широкомъ смыслѣ: утвержденіе, что конечное (въ особенности человѣческій разумъ), субенности человѣческій разумъ), существенно, родственно безконечному. Обще для обоихъ значеній отрицаніе внѣмірности Бога и дуалистическаго пониманія отношенія Бога и міра (стр. 21). Въ противоположность имманентному пантеизму Гегеля и новогегеліанцевъ (Богъ достигаетъ самосознанія только въ человѣческомъ духѣ, только въ немъ становится дѣйствительно Богомъ), Фортлаге, стр. 464, является представителемъ «трансцендентнаго пантеизма». 3) Противоположность индивидуализму: ученіе, что множество измѣнчивыхъ и преходящихъ отдѣльныхъ вещей только кажущееся и полная дѣйствительность принадлежитъ только единой міровой основѣ; таковы воззрѣнія: элеатовъ, Шопенгауера, стр. 487, похоже ученіе Спинозы и Шеллинга въ періодъ системы идентитета.

Пантелизмъ: воззрѣніе на волю, какъ на основу всего. Фихте, Шеллингъ, Шопенгауеръ. Срав. Этелизмъ.

Первичныя и вторичныя свойства: первичны — дѣйствительно принадлежащія предмету, внѣ его отношеній къ ощущающему субъекту; вторичны — приписываемыя нами ему вслѣдствіе его дѣйствія на насъ. Къ первому

классу принадлежатъ количественныя опредѣленія величины, формы, плотности, движенія, ко второму — качественныя или чувственныя свойства цвѣта, тона, запаха и т. д. стр. 55. Галилей, стр. 55, Декартъ, стр. 89—90, Бойль, стр. 57 Гоббсъ, стр. 68, Локкъ, стр. 144 — 146. Ученіемъ Канта о субъективности пространства и времени количественныя свойства также деградированы ко вторичнымъ или субъективнымъ (стр. 145); у него впрочемъ остается еще первичнымъ существованіе вещи въ себѣ, воздѣйствующей на нашу чувственность, у Фихте же, объявившаго предполагаемое воздѣйствіе предмета на насъ самоограниченіемъ нашего *я* отпалъ и этотъ послѣдній остатокъ первичныхъ свойствъ, ср. Беркли, стр. 196—197.

Персонализмъ: воззрѣніе, что все истинно дѣйствительное лично (духовно, самосознательно). Бостремъ, стр. 517.

Перцепція: (простое) представленіе, воспріятіе.

Апперцепція: I. Сознательное представленіе, воспріятіе, Лейбницъ, стр. 248. Гербартъ, стр. 473. II. Сознаніе; трансцентальная апперцепція= чистое (само-) сознаніе (я думаю), Кантъ, стр. 325.

Пессимизмъ: убѣжденіе, что этотъ міръ — наихудшій изъ возможныхъ. Эвдаймонологическій пессимизмъ утверждаетъ, что сумма неудовольствія превышаетъ сумму наслажденія; этическій, — что люди и ихъ поступки въ наибольшей части — дурны. Шопенгауеръ, стр. 490, Гартманъ, стр. 543, срав. стр. 46, 139.

Позитивизмъ: I. Въ теоріи познанія (противоположность—идеализмъ): Воззрѣніе на эмпирическіе факты, какъ на единственный исходный пунктъ, а на явленія, данныя ощущеніемъ, и ихъ закономѣрныя сочетанія, какъ на единственный предметъ познанія, а также взглядъ на соединеніе въ одну картину результатовъ положительныхъ наукъ, какъ на единственную задачу философіи. Контъ, стр. 497 и слѣд., нѣмецкіе позитивисты, стр. 548—549. II. Въ религіозной философіи позитивистомъ называется придерживающійся исходнаго пункта позитивной (откровенной) религіи, и позитивной, положительной (исторической, установленной, стр. 357, 359) части религіи въ противоположность религіи разума раціоналистовъ. Ср. Деизмъ.

Постулятъ: теоретическое или практическое требованіе. Моральные постуляты у Канта=теоретическія принятія для практической цѣли, стр. 355.

Потенція: состояніе простой возможности, скрытая сила, противоположность = дѣятельность (актуальность); Лейбницъ, стр. 260. II. По аналогіи съ математическимъ значеніемъ — ступень, ученіе Шеллинга о потенціяхъ, стр. 407 и слѣд. 415, 420.

Praestabilita harmonia. См. Гармонія.

Практическая философія: Часть философіи, относящаяся къ волѣ и дѣятельности и ихъ законамъ: этика, философія права и политика. Противоположность—теоретическая философія: наука о дѣйствительномъ. Вѣра—практическое познаніе, Кантъ, стр. 355

Представленіе: 1) все происходящее въ душѣ; 2) всѣ психическіе событія или акты, исключая чувства и хотѣнія; 3) теоретическій образъ, стоящій по срединѣ между воспріятіемъ и понятіемъ=образъ воспоминанія и фантазіи. Ср. Идея.

Принадлежность: отношеніе свойствъ къ вещи, какъ къ ихъ носителю, которому они принадлежатъ.

Принципъ: высочайшее понятіе, верховное основное положеніе, законъ,

основа объясненія, исходный пунктъ, напр. принципъ идентитета, моральный принципъ.

Природа: I. Первоначальная сущность вещи (природа металла, человѣка, духа). Противоположность: культура, искусство, происшедшее по соглашенію и обычаю искусственное и испорченное. Естественное, природное состояніе: Гроцій стр. 41, Гоббсъ. стр. 70, Спиноза, стр. 129, Руссо, стр. 238; Естественное (природное) право, стр. 36 и слѣд., Кантъ, стр. 361, Фихте, стр. 396; Естественная религія—см. Деизмъ. II. Совокупность (и основа) матеріальнаго бытія: *natura naturata* (и *naturans*, стр. 32, 113, 405); противоположность: духъ, исторія.

Прогрессивный - регрессивный: идущій впередъ отъ основы къ слѣдствію—нисходящій отъ условнаго къ условію.

Психологизмъ: взглядъ на внутренній опытъ нашихъ душевныхъ состояній, какъ на единственный исходный пунктъ, а на прочія науки,—только какъ на ея примѣненія. Фризъ, стр. 457, Бенеке, стр. 459, 484. Ср. Антропологизмъ. См. также Онтологизмъ.

Психологія: ученіе о душѣ. Эмпирическое и раціональное познаніе души, Вольфъ 272. Теорія способностей (Локкъ, Кантъ) объясняетъ явленія душевной жизни изъ силъ, а механическая (англійскіе психологи ассоціаціи стр. 167—168, Гербартъ, стр. 474 и слѣд.) изъ совокупнаго воздѣйствія простыхъ элементовъ (отдѣльныхъ представленій). Первая была образована и въ плюралистической (многія несводимыя другъ къ другу силы; Вольфъ: способности познанія и желанія; Тетенсъ: представленіе, чувство, хотѣніе, стр. 277), и въ монистической формѣ (единая основная сила, а различныя дѣятельности—ея модификаціи). Въ свою очередь монистическая теорія способностей объясняетъ либо (сенсуалистически, Кондильякъ, стр. 224 — 227) высшее, духовное—изъ низшаго, чувственнаго, либо (интеллектуалистически, Лейбницъ, стр. 258—261) послѣднее изъ перваго; тамъ мышленіе и хотѣніе понимаются, какъ выше развитое ощущеніе, здѣсь ощущеніе—какъ несовершенное, неотчетливое мышленіе. Къ динамической и механической способамъ трактовки присоединяется третій; онъ фактически во многомъ совпадаетъ со второй формой монистической теоріи способностей; это—конструктивный способъ, стр. 392, 410, 448; исходя изъ понятія, сущности или цѣли души, онъ разсматриваетъ отдѣльныя психическія функціи, какъ послѣдовательную реализацію идеи или назначенія души, эта же задача души опредѣляется по этому способу отчасти интеллектуалистически (Гегель), отчасти моралистически (Фихте); въ то же время была сдѣлана попытка эстетическаго или аффектуалистическаго пониманія сущности души (Шлейермахеръ) только въ болѣе мягкой формѣ; здѣсь чувство разсматривается, какъ единое зерно и центральный пунктъ психическаго существованія, разумъ и воля, тоже какъ первоначальныя. Кантъ противопоставилъ «психологической» трактовкѣ теоріи познанія «трансцендентальную» (стр. 308). Психологія народовъ, см. стр. 483, 553.

Психофизика: точное ученіе объ отношеніяхъ между тѣломъ и душой. Фехнеръ, стр. 535—536.

Пуризмъ: (чрезмѣрное) стремленіе къ чистотѣ, напр. нравственныхъ мотивовъ: Кантъ, стр. 351—языка: Краузе 426.

Р.

Развитіе: см. Эволюція, Экспликація.

Раціонализмъ: 1) въ теоріи познанія: убѣжденіе въ достижимости истины и въ возможности найти ее не въ опытѣ, чувственномъ воспріятіи и представленіи, а только *въ* чистомъ мышленіи разума—(противоположности — скептицизмъ и эмпиризмъ); стр. 66, 47—75, 84, 109—110, 154—156, 158—159, 209, 259—260, 269, 272, 274, 287 и слѣд. и въ друг. мѣст. II. въ практической и религіозной философіи: принятіе естественной религіи или религіи разума и естественнаго права, какъ зерна положительныхъ историческихъ религій и положительныхъ правовыхъ системъ, и какъ нормы для сужденія о нихъ (противоположность: позитивизмъ и историзмъ, стр. 41, 169, 682). Ср. Деизмъ.

Реализмъ: 1) въ средніе вѣка (= идеализмъ по теперешнему словоупотребленію): принятіе, что *universalia* дѣйствительны (реальны): противуположность—номинализмъ; 2) въ метафизикѣ: воззрѣніе, что познаніе нужно выводить изъ бытія, стр. 386—388; также, что не духовныя существа образуютъ основу и элементы дѣйствительности, матеріализмъ, атомизмъ, реальное Гербарта, стр. 469, 474—475, противоположность—идеализмъ. 3) въ эстетикѣ взглядъ, что красота основывается не (только) на формѣ, но (и) на содержаніи (идеѣ=идеализмъ). Противоположность—формализмъ.

Регрессивный: см. Прогрессивный.

Регулятивный: см. Конститутивный.

Релятивный, релятивизмъ: см. Отношеніе.

Религія: отношеніе человѣка къ безконечному, къ Богу. См. дефиницію у Канта, стр. 357, который основываетъ религію на нравственности, у Гегеля, 453—454, расматривающаго ее, какъ мышленіе въ формѣ представленія, какъ ступень къ философіи (подобно ему Шопенгауеръ, стр. 492,—религія—популярная метафизика) и у Шлейермахера, стр. 433—437; этотъ послѣдній понимаетъ религію, какъ состояніе сознанія, благочестіе и чувство зависимости, равнымъ образомъ это будутъ моралистическое, интеллектуалистическое и аффектуалистическое (или, въ буквальномъ, не историческомъ смыслѣ этого слова піэтическое) пониманія, объ ихъ отношеніи см. стр. 360. Локкъ. стр. 260 и Лейбницъ, стр. 263—264 различаютъ согласныя съ разумомъ и сверхразумныя положенія вѣры. Бэйль объявляетъ христіанскіе догматы противоразумными и на этомъ основываетъ свое сомнѣніе въ разумѣ стр. 137—138—Религіозное міровоззрѣніе среднихъ вѣковъ, стр. 10—11. Религіозная философія можетъ разсматривать предметы вѣры и почитанія *объективно* (какъ философская догматика спекулятивная теологія) *субъективно* (какъ ученіе о благочестіи)—благочестивое состояніе и религіозное отношеніе, и *критически* (Кантъ стр. 357), прилагая къ ученіямъ вѣры масштабъ познаваемаго изъ одного разума. Ср. Позитивизмъ II, Раціонализмъ II, Деизмъ, Теизмъ.

Рефлексія: см. Умозрѣніе.

Рефлектирующая сила сужденія, Кантъ, стр. 363.

С.

Свободный мыслитель, свободомыслящій: см. Деизмъ. стр. 169, 173.

Свойство: см. Качество, Количество, Первичныя и вторичныя свойства.

Сенсуализмъ: 1) *въ теоріи познанія*: ученіе о происхожденіи всего содержанія представленій изъ чувственнаго ощущенія (Локкъ, стр. 142), о мышленіи (также хотѣніи), какъ о преобразованномъ ощущеніи (Кондильякъ, стр. 224 и слѣд.), Бонне, стр. 228, Гельвецій, ibid. Противоположность—интеллектуализмъ. Ср. Психологія. II. Въ *морали*: ученіе о тѣлесныхъ чувствахъ и влеченіяхъ, какъ объ единственныхъ мотивахъ всякаго стремленія и дѣятельности; ихъ удовлетвореніе — послѣдняя цѣль даже нравственной дѣятельности, высшее благо. Срав. Натурализмъ II.

Силлогизмъ: логическое умозаключеніе, выводъ сужденія изъ другихъ сужденій. Заключеніе отъ общаго къ частному.

Синтезъ: синтетическій: см. Анализъ.

Синкретизмъ: см. Эклектикъ.

Система: связное цѣлое 1) вещей, 2) познаній.

Скепсисъ, скептицизмъ: ученіе о сомнѣніи, убѣжденіе въ недоступности для человѣка достовѣрнаго познанія (у Канта, стр. 293, скептицизмомъ называется направленіе философіи, удовлетворяющееся тѣмъ, чтобы нападать на ученія догматиковъ, не подвергая испытанію самую возможность познанія: ср. Критицизмъ), стр. 44—47, Бэйль, 137—139, Юмъ 204 и слѣд. Дидро, 231, Гирмгаймъ, 268. Скептическіе элементы находятся почти у всякаго глубокомысленнаго философа. Декартъ пользуется сомнѣніемъ только (какъ исходнымъ пунктомъ) для того, чтобы придти къ несомнѣнному стр. 84—85.

Созерцаніе: 1) теоретическое отношеніе, контемплятивная (созерцательная, посвященная познанію) жизнь Аристотелемъ, схоластиками и Шопенгауеромъ оцѣнивается выше, чѣмъ активная (дѣятельная, дѣйствующая) 2) въ эстетикѣ: чистое, спокойное, незаинтересованное созерцаніе въ противоположность къ желающему чего либо. Кантъ стр. 364 и слѣд. Гербартъ. стр. 480, Шопенгауеръ, стр. 490.

Солипсизмъ: теоретическій эгоизмъ, гносеологическое воззрѣніе, что такъ какъ мнѣ непосредственно даны только мои представленія, то я достовѣрно ни о чемъ болѣе не знаю, какъ только о существованіи меня самаго и моихъ психологическихъ состояній (*ego ipse solus*); тѣла же и чужія души, которыя я, какъ мнѣ кажется, воспринимаю и съ которыми вступаю въ сношенія, можетъ быть, только мое представленіе, безъ котораго они въ дѣйствительности не существуютъ, стр. 85—86.

Спекулятивный, спекуляція или умозрительный, умозрѣніе: 1) У Канта очень часто=теоретическій, противуположность практическому. 2) Познаніе истинной сущности и основы вещей только изъ разума, изъ чистыхъ понятій: противоположность — эмпирическій. 3) Буквально: непосредственная духовная интуиція въ противоположность посредственному познанію путемъ понятій: ср. Интуитивный. Мистика 4. Гегель характиризуетъ спекулятивный методъ, какъ познаніе путемъ «конкретныхъ» понятій, въ противоположность имѣющей дѣло только съ абстрактными понятіями рефлексіи. стр. 443—444.

Спиритуализмъ. см. Идеализмъ II. 3.

Страсть: (passio): страдательное состояніе души, аффектъ. О страстяхъ см. Декартъ, стр. 96=97. Спиноза, стр. 122 — 125, Шефтсбюри стр. 183—184 Гутчесонъ. стр. 188, Юмъ, стр. 212—213.

Субстанція: вещь. Декартъ стр. 87 опредѣляетъ субстанцію, какъ вещь не нуждающуюся для своего существованія ни въ какой другой вещи (тѣло и духъ относятся между собой, какъ субстанціи, какъ самостоятельныя и не зависимыя сущности); Спиноза, стр. 112—113, суб-

станція—существующее само въ себѣ и понимаемое черезъ себя (безконечное, Богъ), у Лейбница стр. 246—247—способная къ дѣятельности сущность; у Канта стр.—327 постоянное въ пространствѣ. Въ смѣнѣ акциденцій (свойствъ, состояній) субстанція остается постоянной и не испытываетъ въ своемъ количествѣ ни увеличенія ни уменьшенія.

Субъектъ: см. объектъ.

Существованіе: противоположность—сущность, essentia, совокупность (возможныхъ) свойствъ вещи; Лейбницъ, стр. 252—253. Существованіе—не логическій предикатъ, а простое полаганіе, Кантъ, стр. 296, 344, Гербартъ, стр. 482.

Схоластика: средневѣковая философія IX вѣка (прежде—патристика), связующая ученіе христіанской церкви и аристотелевскую философію, считающая вѣру и знаніе согласимыми и ставящая своей задачей научную защиту авторитетно данаго философіи содержанія ученія. (Философія—служанка теологіи), стр. 10—11, 425.

Т.

Теизмъ: признаніе Божества вообще, противоположность—атеизмъ; 2) утвержденіе существованія внѣмірнаго личнаго Бога, противоположность — деизмъ. пантеизмъ, Школа теистовъ, стр. 473—474.

Телематизмъ: см. этелизмъ.

Телеологія: ученіе о цѣляхъ, теорія, что не все случается механически (см. механизмъ), по *causae efficientes*, но также по цѣлямъ, по представленнымъ дѣйствіямъ, *causae finales*. Попытки примирить противоположность механическаго и телеологическаго объясненія см. у Лейбница (стр. 254), Канта (примѣч. на стр. 345, 372—373) и др. Ср. Идеализмъ III, I. Телеологическое или физикотелеологическое доказательство бытія Божія: см. Теологія.

Теодицея: оправданіе Бога въ существованіи зла въ мірѣ, Лейбницъ, стр. 264—267.

Теологія: наука о Богѣ, часть метафизики или религіозной философіи. Нравственная теологія или этико-теологія: обоснованіе бытія и свойствъ Божіихъ на нравственности (нравственное доказательство Канта, стр. 356) въ противоположность физикотеологіи; послѣдняя хочетъ доказать изъ цѣлесообразнаго устройства природы, или ея отдѣльныхъ явленій существованіе, всемогущество, мудрость и благость Бога; физико-теологическое доказательство. Ньютонъ, стр. 167, Вольтеръ, стр. 223, Руссо, стр. 240, Лейбницъ, стр. 264; кантовская критика, стр. 342—343. Въ эпоху просвѣщенія англичане и нѣмцы очень любили физикотеологическія созерцанія и создали, между прочимъ, бронто—(погодо) теологію, ихтіо—(рыбо) теологію, мелитто—(пчело) теологію.

Теоретическій: противоположность — *практическій*: относящійся къ добру, хотѣнію, дѣятельности и долженствующему быть.

Трансцендентальный: относящійся къ условіямъ (опытнаго) познанія, лежащій по сю сторону опыта. Кантъ, стр. 308—309. Ср. имманентность.

Трансцендентный: переходящій чрезъ границу опыта, лежащій по ту сторону его: противоположность—имманентный, стр. 304.

Туизмъ или альтруизмъ: жить для другихъ, ставить благо ближнихъ своей верховной цѣлью; противоположность—эгоизмъ. См. моральный принципъ.

У.

Утилитаризмъ: этическая точка зрѣнія, отождествляющая добро съ полезнымъ и считающая пользу либо дѣйствующаго, либо всѣхъ цѣлью нравственной дѣйствительности. Ср. моральный принципъ.

Ф.

Фатализмъ: воззрѣніе, что всѣ событія безповоротно предопредѣлены рокомъ и всѣ старанія помѣшать ихъ наступленію тщетны.

Феноменъ: явленіе, противоположность—нуменъ.

Феноменализмъ: убѣжденіе въ познаваемости только явленій, а не истинной сущности вещей.

Физика: I. ученіе о природѣ вообще; 2) эмпирическое естествовѣдѣніе; 3) спекулятивная физика=натурфилософія.

Физицизмъ: (противоположности—морализмъ и историзмъ. См. натурализмъ 1. Физико-теологическій: см. Теологія.

Философія: буквально—любовь къ мудрости. Во времена грековъ философія обнимала всѣ вѣтви знанія. Математика отвѣтвилась отъ нея прежде всего, затѣмъ же въ началѣ новаго времени стало самостоятельною дисциплиной естествознаніе. Въ будущемъ возможно выдѣленіе изъ философскаго союза еще эмпирической психологіи. Вольфовское опредѣленіе философіи, стр. 272. Позитивисты отрицаютъ философію и низводятъ ее на степень переходной стадіи между теологическою и позитивною или истинно научною троктовкой (Кантъ, стр. 498 и слѣд.) и просто свода послѣднихъ результатовъ отдѣльныхъ наукъ; противъ этого можно возразить: философія необходима: 1) какъ ученіе о познаніи (наука о знаніи); 2) какъ ученіе о принципахъ, дѣлающее проблемой, объектомъ объясненія то, что для отдѣльныхъ наукъ является предпосылкою, неподлежащимъ изслѣдованію средствомъ изслѣдованія (напр. понятія силы, причины, закона), 3) какъ наукѣ о долженствующемъ быть, о нормахъ познанія, художественнаго творчества и нравственной дѣятельности или объ идеалахъ истиннаго, прекраснаго и добраго (логика, эстетика, этика); 4) какъ міровоззрѣніе, дѣлающее цѣлокупность дѣйствительнаго предметомъ размышленія; 5) какъ раціональная или спекулятивная трактовка предметовъ, спеціальными науками трактуемыхъ эмпирически и рефлективно, наприм. рядомъ съ исторіей, философія исторіи, разсматривающая самыя общія основныя положенія и точки зрѣнія историка, движущія историческія силы, періодизацію и т. д. Такимъ образомъ, философія образуетъ отчасти основу, отчасти вѣнчающую, завершающую вершину, отчасти же спекулятивный придатокъ отдѣльныхъ наукъ.

Философія (или система) индентитета: см. Идентитетъ.

Формализмъ: 1) воззрѣніе на форму (а не содержаніе), какъ на сущность вещи. Этическій формализмъ Канта (стр. 348, 351—352) и эстетическій Гербарта (стр. 480) и Циммермана (стр. 483—484). Противоположность, реализмъ; Шеллингъ и Гегель—эстетическіе реализты; 2. Пріемъ, имѣющій въ виду только формы и считающій содержаніе понятымъ, разъ оно подведено къ нѣкоторымъ установленнымъ схемамъ.

Э.

Эвдаймонизмъ: ученіе о счастьи, взглядъ на достиженіе счастья, какъ на цѣль нравственнаго стремленія; оспаривается Кантомъ, стр. 351, 353.

Эволюція: распусканіе, развертываніе (противоположность — инволюція, свертываніе), развитіе по большей части высшаго изъ низшаго. Противоположность—эманація. У Николая Кузанскаго, стр. 24, точки

зрѣнія усовершенствованія и ослабленія еще не раздѣлены. Телеологическая теорія развитія у Шеллинга, Гегеля, Краузе, Гартмана, и др.; механическая — у Дарвина и Спенсера, стр. 513. Понятіе эволюціи у Лейбница, стр. 257 — 257, точно также носитъ преобладающе механическій характеръ.

Эклектикъ: философъ, надѣющійся найти истину въ связываніи кажущагося ему въ различныхъ системахъ правильнымъ. Неметодическое и некритическое сведеніе гетерогенныхъ идей называется синкретизмомъ.

Экспликація: развертываніе другъ изъ друга; противоположность: *компликація*—свертываніе. Николай Кузанскій, стр. 21—24. Срав. Эволюція.

Эманація: истеченіе: 1) Выхожденіе міра изъ абсолютнаго по пути ослабленія (неоплатоники); противоположность: твореніе. 2) Выхожденіе низшаго изъ высшаго (первоначальное — совершенно); противоположность — «развитіе высшаго изъ низшаго». Ср. стр. 21 — 24, 561. Ср. также Эволюція.

Эмпиризмъ: философія опыта, возрѣніе на опытъ, какъ на основу и единственный источникъ познанія. Основатель эмпиризма—Бэконъ, стр. 59 и слѣд. Срав. стр. 74 — 75, 287 и слѣд.

Эмпирія: опытъ, въ широкомъ и строгомъ смыслѣ. Кантъ, стр. 325.

Эстетика: (буквально) ученіе о чувственности или способности ощущеній (такъ у Канта, стр. 304, 309); (теперь-же, всеобще со времени Баумгартена, стр. 273) ученіе о прекрасномъ. Платонъ первый внесъ красоту въ кругъ своихъ изысканій; Баумгартенъ основалъ ученіе о прекрасномъ, какъ самостоятельную дисциплину; Кантъ (стр. 364) отграничилъ ея предметъ отъ близко-родственныхъ цѣнностей пріятнаго, добраго, полезнаго и современнаго и возвысилъ эстетику на степень науки. Срав. еще Ома и Бэрка, стр. 219, Шиллера, стр. 278, Шеллинга, стр. 412, Гегеля, стр. 452, Гербарта, стр. 480, Циммермана, стр. 483—484, Шопенгауера, стр. 489, Фишера, стр. 522, Фехнера, стр. 536, Лотце, стр. 537 и Гартмана, стр. 541. Эстетическое міровоззрѣніе грековъ стр. 9, ср. Шэфтсбюри, стр. 182 и Лейбницъ 252.

Этелизмъ или телематизмъ: ученіе о волѣ, какъ основной силѣ души. Крузіусъ, стр. 275, Фихте, Шопенгауеръ. Противоположность — интеллектуализмъ. См. Пантеизмъ.

Этика: ученіе о нравственности. Описательная (у Спинозы, стр. 126—127) и императивная (Кантъ, стр. 247 и слѣд.). У до-кантовскихъ мыслителей она преимущественно трактуется, какъ ученіе о добродѣтели, у Канта и Фихте — какъ ученіе о долгѣ, у Шлейермахера—(стр. 437), какъ ученіе о благѣ. У Гербарта, стр. 473 этика образуетъ часть эстетики, какъ ученіе о безусловно нравящихся отношеніяхъ. См. Нравственный принципъ.

Я.

Я: самосознаніе; Фихте, стр. 389, опредѣляетъ его, какъ идентитетъ субъекта и объекта. Существованіе мыслящаго *я* у Кампанеллы, стр. 34, и Декарта, стр. 82, — самая первоначальная достовѣрность. Идентитетъ личности, Локкъ, стр. 150; *я*—принципъ фихтевской философіи, у большинства имѣетъ смыслъ активной основы представленій; Гербартъ, стр. 480—481, объявляетъ его послѣднимъ результатомъ психическаго процесса.

Программы по философіи для самообразованія.

(Общая программа заимствована изъ книги «Программы чтенія для само-
образованія» изданія особаго отдѣла Комитета Педагогическаго Музея
Военно-учебныхъ заведеній Спб. 1895, специальная же по исторіи фило-
софіи и провѣрочные вопросы изъ «Программъ домашняго чтенія» ком-
миссіи по организаціи домашняго чтенія, состоящей при учебномъ отдѣлѣ
Общества распространенія техническихъ знаній.—Москва 1896).

1. Программа общая*).

Изъ отдѣльныхъ вѣтвей, составляющихъ философію — метафизики, теоріи познанія, логики, психологіи, этики и др.—наибольшее значеніе для самообразованія имѣютъ исторія философіи и психологія. Исторія философіи, показывая возникновеніе, условія развитія и основное единство философскихъ проблемъ и системъ, непосредственно вводитъ въ философское мышленіе, значительно содѣйствуя расширенію и просвѣтлѣнію міровоззрѣнія каждаго мыслящаго человѣка. Безъ знакомства съ исторіей философіи усвоеніе другихъ вѣтвей философіи будетъ крайне затруднительно. Психологія важна въ кругу философскихъ предметовъ тѣмъ, что она служитъ общей основой нѣкоторыхъ философскихъ дисциплинъ, каковы: эстетика, этика, логика. Безъ знакомства съ общими психологическими началами усвоеніе этихъ дисциплинъ будетъ такъ-же затруднительно, какъ безъ знакомства съ исторіей философіи усвоеніе метафизики или теоріи познанія.

Сообразно съ временемъ, которое находится въ распоряженіи для чтенія произведеній историко-философскаго содержанія, и съ подготовкой, ознакомленіе съ исторіей философіи можетъ быть раздѣлено на первоначальное, болѣе краткое и элементарное и дальнѣйшее, болѣе пространное и основательное. Для перваго знакомства съ исторіей философіи съ пользою могутъ служить: **Фулье, Исторія Философіи.** Переводъ Николаева. Москва 1894 г., или * A Weber, Histoire de la philosophie européenne.

---

*) Въ настоящей программѣ жирнымъ шрифтомъ отмѣчены книги, которыя признаются составителями за необходимыя, звѣздочкою же—тѣ, которыми эти книги съ удобствомъ замѣняются. Книги, названія коихъ оставлены безъ всякой отмѣтки, рекомендуются для дополнительнаго чтенія.

Paris, 1886 4 ed. (есть русскій переводъ этой книги, сдѣланный подъ редакціей проф. Козлова, 1882 г., но переводъ этотъ не вполнѣ удовлетворителенъ). Для болѣе подробнаго знакомства съ исторіей философіи и ея литературой могутъ служить—**Виндельбанда**, **Исторія древней философіи**. Спб. 1894 г. и **Фалькенберга**, **Исторія новой философіи.** Спб. 1897 г.

Такъ какъ знакомство съ исторіей философіи должно содѣйствовать просвѣтлѣнію и расширенію собственнаго міровоззрѣнія, то весьма полезно общее знакомство съ исторіей философіи пополнить критическимъ разборомъ главнѣйшихъ вопросовъ и направленій историко-философской мысли и въ частности вопроса о началахъ нравственной дѣятельности человѣка. Для этой цѣли могутъ служить: Паульсена, Введеніе въ философію. Переводъ подъ редакціей Преображенскаго. Москва, 1894 г.—сочиненіе, богатое содержаніемъ и хорошо написанное, не смотря на трудность трактуемыхъ вопросовъ (введеніе о сущности и значеніи философіи общедоступно); **Вундта**, **Этика**, Спб. 1888 г. (Отдѣлъ второй—философскія системы морали) или *A. Fouillée, Critique des systèmes de morale contemporains. Paris, 2 ed. (есть русскій переводъ, не вполнѣ удовлетворительный); Циглеръ. Что такое нравственность?

Для ознакомленія съ психологіей могутъ служить: **Снегирева**, Психологія. 1893 г. или Гефдинга, Очерки психологіи. 1892 г. Первое изъ названныхъ сочиненій читается легче второго.

Обширный запасъ фактическаго психологическаго матеріала можно найти въ сочиненіи Бэна, Психологія. 2-е изд. Спб. 1887 г. Переводъ легкостью не отличается.

Сводъ экспериментальныхъ данныхъ новѣйшей физіологической психологіи можно найти въ книжкѣ **Цигена**, Физіологическая психологія, переводъ подъ редакціею Чижа. Спб. 1893 г.—Изложеніе сжатое.

Общія понятія о задачахъ психологіи, ея методахъ и главныхъ элементахъ можно почерпнуть въ книгѣ Льюиса, Изученіе психологіи. Ея предметъ, область и методъ. Переводъ подъ редакціей Боборыкина. Москва, 1880 г.

2. Спеціальная программа по исторіи философіи.

Пособія необходимыя:

1) Фр. Кирхнеръ. Исторія философіи съ древнѣйшаго до настоящаго времени. Пер. съ нѣм. Вольфсона. Спб. 1895. Ц. 1 р. 20 коп.

2) Н. Гротъ. Основные моменты въ развитіи новой философіи. М. 1894. Изд. Посредника. Ц. 60 к.

3) Виндельбандъ. Исторія древней философіи, съ прилож. статей: Августинъ и средніе вѣка—Виндельбанда, и Исторія схоластики—Фулье. Пер. съ нѣм. подъ ред. А. И. Введенскаго. Спб. 1893. Ц. 2.

4) Целлеръ. Очеркъ исторіи греческой философіи. Спб. 1886. Ц. 2 р.

5) Фалькенбергъ. Исторія новой философіи отъ Николая Кузанскаго до настоящаго времени. Ц. 3 р. (Пер. съ нѣмец.).

Пособія рекомендуемыя:

1) Кн. С. Н. Трубецкой. Метафизика въ древней Греціи. Москва. 1890. Ц. 3 р.

2) Ланге, Фр. Исторія матеріализма и критика его значенія въ наст. время. Пер. Н. Н. Страхова. Спб. 1881—83. (2 тома). Ц. 5 р.

3) Кн. Е. Н. Трубецкой. Міросозерцаніе блаженнаго Августина (Религіозный общественный идеалъ западнаго христіанства). Москва. 1893. Ц. 1 р. 50 к.

4) Куно-Фишеръ. Бэконъ Веруламскій. Реальная философія и ея вѣкъ. Пер. Н. Н. Страхова. (Распрод. имѣется въ библіотекахъ).

5) Фулье, А. Декартъ. Перев. съ франц. подъ ред. Н. Я. Грота съ прилож. статьи Виндельбанда о Спинозѣ. Москва. 1893. Ц. 80 к.

6) В. Серебрениковъ. Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности. Спб. 1892. Ц. 2 р. 25 к.

7) Г. В. Лейбницъ. Избранныя философскія сочиненія. Пер. подъ ред. В. П. Преображенскаго. Москва. 1890. Ц. 1 р. 50 к.

8) Виндельбандъ. Философія Канта. Пер. Платоновой подъ ред. А. И. Введенскаго. Спб. 1895. Ц. 1 р.

9) К. Фишеръ. Артуръ Шопенгауеръ. М. 1896. Ц. 3 р.

10) Страховъ, Н. Философскіе очерки. Спб. 1895. Ц. 1 р. 50 к. (рядъ статей о философахъ нын. вѣка—Гегелѣ, Фейербахѣ, Шопенгауерѣ, Бенеке, Кузенѣ, о задачахъ исторіи философіи и пр.).

11) Лесевичъ. Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи Спб. 1877. Ц. 2 р.

Справочныя:

1) Ибервегъ Гейнце. Исторія новой философіи. Пер. Я. Колубовскаго. Спб. 1890. Ц. 5 р. (тѣмъ же переводчикомъ изготовляется къ печати Исторія древней и средневѣковой философіи Ивербега-Гейнце).

2) Куно-Фишеръ. Исторія новой философіи. Пер. Н. Н. Страхова. Т. I.—IV. Спб. 1862—64. (Изд. распродано, имѣется въ библіотекахъ).

3) Franck. Dictionaire de sciences philosophiques. Paris. 1875.

4) Noack. Philosophie-geschichtliches Lexicon. Hist. biogr. Handwörterbuch zur Gesch. der Philosophie. Leipz. 1897.

5) Schultze, Fr. Stammbaum der Philosophie. Tabell. schemat. Grundriss der Gesch. des Philosophie von den Griechen bis zur Gegenwart. Iena. 1890.

6) Колубовскій, Я. Н. Философскій ежегодникъ, Обзоръ книгъ, статей и замѣтокъ, имѣющихъ отношеніе къ философскимъ знаніямъ. I вып. Годъ первый (1893) М. 1895. Ц. 1 р. 50 к. II выпускъ (1894), М. 1896 г.

3. Провѣрочные вопросы по исторіи новой философіи.

1) Вліяніе паденія Византіи и реформаціоннаго движенія на дальнѣйшее развитіе философіи? Возрожденіе философіи въ Италіи, Германіи, Франціи. Гуманисты и натурфилософы. Значеніе Джордано Бруно?

2) Роль Бэкона и Декарта въ судьбахъ новой философіи? Противоположность раціонализма и эмпиризма; какова связь этихъ направленій съ средневѣковымъ реализмомъ и номинализмомъ. Въ чемъ состояло главное значеніе новаго Органона Бэкона, и каковы были основныя методологическія положенія и построительные пріемы Декарта?

3) Развитіе философіи Бэкона. Значеніе матеріалистической философіи Гоббса? Основныя положенія «опыта о человѣческомъ разумѣ» Локка. Его вліяніе на послѣдующую философію и Давида Юма. Какое значеніе имѣлъ скептицизмъ Юма?

4) Развитіе философіи Декарта. Значеніе окказіоналистовъ и философіи Мальбранша. Метафизическая система, этическія и политическія основоположенія Спинозы? Каково было значеніе философіи Лейбница въ сравненіи съ Декартомъ и Спинозой? Догматическая кристализація философіи Лейбница въ школѣ Хр. Вольфа и ея значеніе?

5) Второстепенныя философскія теченія въ XVIII въ. Отраженіе идей Гоббса и Локка во Франціи. Французскій натурализмъ (матеріализмъ и сенсуализмъ). Философія энциклопедистовъ. Значеніе Жанъ Жака Руссо. Развитіе ассоціонистской философіи въ Англіи и Шотландіи (Гэртли, Томасъ Ридъ, Броунъ и др.). Попытки реформы психологіи и теоріи знанія въ Германіи.

6) Систематическая философія Иммануила Канта. Развитіе мысли Канта. Два періода. Вліяніе Юма, Жанъ Жака Руссо и германскихъ новаторовъ? Содержаніе, періоды развитія и основоположенія критической философіи Канта? Отношеніе его трехъ критикъ и въ особенности Критики чистаго разума и Критики практическаго разума? Вліяніе Канта на дальнѣйшія судьбы философіи?

7) Развитіе кантовскаго идеализма въ системахъ Фихте, Шеллинга и Гегеля? Значеніе реальныхъ психологическихъ системъ Гербарта и Бенеке? Зарожденіе философіи пессимизма: роль Шопенгауера въ исторіи развитія философіи Канта и въ Философіи XIX столѣтія?

Ученіе Гартмана. Психофизика и психофизіологія. Новокантіанство.

8) Французская философія XIX в. Реакція въ пользу спиритуализма. Значеніе и вліяніе позитивной философіи Огюста Канта? Ея благотворное вліяніе на развитіе спеціальныхъ наукъ и ея отрицательныя стороны въ исторіи философскаго мышленія?

9) Англійская философія XIX в. Развитіе эмпирической психологіи и позитивной теоріи знанія. Роль Джемса Милля и Джона Стюарта Милля? Отношеніе его къ Канту и къ Гамильтону? Философія Гербарта Спенсера.

10) Каково отношеніе главнѣйшихъ теченій философской мысли въ наше время на Западѣ и въ Россіи? Въ чемъ состоятъ синтетическія тенденціи нашей эпохи?

Русская библіографія предмета.

Изъ общихъ пособій, кромѣ общеизвѣстныхъ энциклопедическихъ словарей, на русскомъ языкѣ существуетъ „Философскій лексиконъ“ *С. Гогоцкаго*. 5 частей, Кіевъ 1859—1873.

Я. Колубовскій предпринялъ съ 1895 года изданіе русской философской библіографіи подъ заглавіемъ „Философскій ежегодникъ“. До сихъ поръ вышло два тома „Ежегодника“ — за 1893 и 1894 года. Ежегодникъ печатался первоначально въ особомъ приложеніи къ журналу „Вопросы философіи и психологіи“.

Біографіи отдѣльныхъ философовъ можно найти въ біографической библіотекѣ Ф. Павленкова, выходящей подъ названіемъ „*Жизнь замѣчательныхъ людей*“. Въ нее вошли біографіи слѣдующихъ излагаемыхъ въ настоящей книгѣ философовъ: Бэкона, Бентама, Дж. Бруно, Вольтера, Галилея, Гегеля, Даламбера, Дарвина, Декарта, Дидро, Канта, Карлейля, Кеплера, Конта, Коперника, Лейбница, Макіавели, Милля, Монтескье, Т. Мора, Ньютона, Паскаля, Песталоци; Ренана, Смита, Спенсера, Спинозы, Шиллера и Юма.

Исторія философіи.

А. Галичъ, Исторія философскихъ системъ, по иностраннымъ руководствамъ составленная, кн. I, Спб. 1818; кн. 2, Спб. 1819.

Ѳ. Надеждинъ, Очеркъ исторіи философіи по Рейнгольду, Спб. 1837.

Архим. Гавріилъ, Исторія философіи. Казань 1840.

Куно Фишеръ, Исторія новой философіи. Т. 1 — 4. Пер. Н. Страхова. Спб. 1862—1864.

А. Швеглеръ, Исторія философіи. Пер. съ 5-го изд. подъ ред. П. Д. Юркевича. М. 1864.

Бауеръ, Исторія философіи въ общепонятномъ изложеніи для образованной публики и для изучающихъ. Пер. съ нѣм. подъ ред. М. Антоновича. Спб. 1896.

С. Гогоцкій, Философія XVII и XVIII вѣковъ въ сравненіи съ философіей XIX вѣка и отношеніе той и другой къ образованію.

Кіев. Унив. Изв. 1877 — 1884, отдѣльно вып. 1 — 3. Кіевъ, 1878—1884.

А. Ланге, Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время. Пер. Н. Страхова. 2 т.т. Спб. 1881 и 1883.

А. Веберъ, Исторія европейской философіи. Пер. под. ред. А. А. Козлова. Кіевъ 1881.

Ибервегъ-Гейнце, Исторія новой философіи въ сжатомъ очеркѣ. Перевелъ съ седьмого нѣмецк. изд. Я. Колубовскій. Спб. 1890 г.

Д. Г. Льюисъ, Исторія философіи отъ начала ея въ Греціи до настоящаго времени, съ подробнымъ алфавитнымъ указателемъ. Полный переводъ съ послѣдняго англійскаго изданія В. В. Чуйко. Съ приложеніемъ двухъ портретовъ и біографіи Льюиса, а также статей о Шопенгауерѣ, Гартманѣ, Д. С. Миллѣ и Г. Спенсерѣ, написанныхъ В. В. Чуйко для настоящаго изданія Спб. 1892.

— Тоже. Переводъ съ приложеніемъ статьи В. Д. Вольфсона о Шопенгауерѣ и Гартманѣ. Спб. 1896. Существуетъ и нѣсколько прежнихъ переводовъ.

Н. Гротъ, Основные моменты въ развитіи новой философіи. («Вопросы филос. и психологіи» за 1891—93 г.).

Также въ отдѣльномъ изданіи „Посредника" для интеллигентныхъ читателей. М. 1894.

М. Каринскій, Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи Спб. 1873.

В. Е. Гартполь Лекки, Исторія возникновенія и вліянія раціонализма въ Европѣ. Пер. А. Н. Пыпинъ. т. I, Спб. 1871.

Р. Фалькенбергъ, Исторія новой философіи отъ Н. Кузанскаго (XV в.) до настоящаго времени. Переводъ Студентовъ Спб. Университета подъ редакціей проф. А. И. Введенскаго. Спб. 1894.

Фр. Кирхнеръ, Исторія философіи съ древняго до настоящаго времени. Пер. В. Г. Вольфона. Спб. 1895.

И. Назарьевъ, Краткая исторія философіи. Воронежъ, 1895.

А. Фулье, Исторія философіи. М. 1894.

Алексѣй Введенскій, Современное состояніе философіи въ Германіи и Франціи. Сергіевъ посадъ 1894.

Исторія логики.

М. Владиславлевъ, Логика. Обозрѣніе индуктивныхъ и дедуктивныхъ пріемовъ мышленія и историческіе очерки: Логики Аристотеля, схоластической діалектики, логики формальной и индуктивной. Изд. 2-е Спб. 1881.

М. Троицкій, Учебникъ логики съ подробными указаніями на исторію и современное состояніе этой науки въ Россіи и въ другихъ странахъ. Москва, кн. I, 2-е изд., 1886; кн. II, 1886; кн. III, 1888.

Ѳ. Зеленогорскій, О математическомъ, метафизическомъ, индуктивномъ и критическомъ методахъ изслѣдованія и доказательства. Изъ исторіи и теоріи методовъ изслѣдованія и доказательства. Харьковъ, 1877 и въ Учен. Зап. Харьк. унив. за 1876 — 1877 г.г.

Исторія психологіи.

М. Троицкій, Нѣмецкая психологія въ текущемъ столѣтіи. Историческое и критическое изслѣдованіе съ предварительнымъ очеркомъ успѣховъ психологіи со временъ Бэкона и Локка, 2 тт. М. 1867, 2-е изд. 1883.

Н. Гротъ, Психологія чувствованій въ ея исторіи и главнѣйшихъ основахъ. Спб. 1879—1880.

М. Владиславлевъ, Психологія. Изслѣдованіе основныхъ явленій душевной жизни. 2 т.т. Спб. 1881.

Ѳ. Зеленогорскій, Очеркъ развитія психологіи съ Декарта до настоящаго времени. Учен. Зап. Хар. Унив. 1885.

М. Владиславлевъ, Современныя направленія въ наукѣ о душѣ. Спб. 1866.

Т. Рибо, Современная германская психологія. Безплатное приложеніе къ журналу „Научное Обозрѣніе". Спб. 1895.

Исторія этики.

А. Смирновъ, Исторія аянглійской этики. Т. I, англійскіе моралисты XVII в. Казань. 1880.

Н. Ланге, Исторія нравственныхъ идей въ XIX в. Т. I. Спб. 1880.

Ал. Фулье, Критика новѣйшихъ системъ морали (печатается).

Фридрихъ Іодль, Исторія этики въ новой философіи. Переводъ подъ ред. В. С. Соловьева. М. 1895.

Исторія философіи исторіи.

М. Стасюлевичъ, Опытъ историческаго обзора главныхъ системъ философіи исторіи. Спб. 1866.

Н. Карѣевъ, Основные вопросы философіи исторіи. Критика исторіософическихъ идей и опытъ научной теоріи историческаго процесса. 2 т.т. М. 1888.

Исторія философіи права.

Д. Щегловъ, Исторія соціальныхъ системъ. Спб. т. I, 1870; изд. 2-е 1891, т. II, 1889.

Б. Чичеринъ, Исторія политическихъ ученій. М. т. I. (древній міръ) 1869; т. II, 1872; т. III, 1874; т. IV, 1877.

Гелеръ, Краткій очеркъ исторіи философіи права. Спб. 1867, 1.

Г. Блунчли, Исторія общаго государственнаго права и политики отъ XVI вѣка по настоящее время. Пер. съ нѣмец. О. Бакстъ и М. Новосельскій. Спб. 1874.

С. А. Бершадскій, Очеркъ исторіи философіи права. Вып. 1. Спб. 1892.

Н. Потаповъ, Краткій очеркъ исторіи философіи права. Кіевъ. 1890.

Эпоха возрожденія.

Г. Фойхтъ, Возрожденіе классической древности или первый вѣкъ гуманизма. Пер. И. П. Разсадина. Т. I. М. 1884.

М. Корелинъ, Ранній итальянскій гуманизмъ и его исторіографія. Критическое изслѣдованіе. Два тома. (Ученыя Зап. Моск. Унив. 1892 г.). Есть и отдѣльное изданіе.

П. А. Висковатовъ, Эпоха гуманизма въ Германіи. Вліяніе возрожденія классической литературы на паденіе средневѣковой и начало новой цивилизаціи. Ж. М. Н. П. 1872, 6.

В. В. Лесевичъ, Классики XIV и XV столѣтій „О. З.“ 1874, 12.

В. Лесевичъ. Данте, какъ мыслитель. „Знаніе“ 1874, 6 и 7, а также Этюды, Спб. 1886, стр. 1—40.

Вегеле, Дантъ Алигьери. Пер. А. Н. Веселовскій. Изд. Солдатенкова. Москва, 1881.

А. Лебедевъ, Къ исторіи просвѣщенія въ Византіи: споръ о Платонѣ и Аристотелѣ въ XV в. „Прав. Обозр.“ 1875, 8.

Дж. Бруно.

А. Н. Веселовскій, Джордано Бруно, „Вѣстн. Евр.“, 1871, 12.

Н. Я. Гротъ, Дж. Бруно и пантеизмъ. Философскій очеркъ. Одесса, 1885 (также въ „Зап. Новороссійскаго унив.“, т. 41, стр. 265—350).

Его же, Задачи философіи въ связи съ ученіемъ Дж. Бруно. Одесса, 1885.

В. В. Чуйко, Дж. Бруно. „Трудъ“ за 1889, № 13.

М. Д. М—въ, Философскія воззрѣнія Дж. Бруно и вліяніе ихъ на новую философію. „Прав. Обозр.“ 1887, кн. 5—6, стр. 3—75.

Эм. Сессе, Дж. Бруно и философія въ XVI в. „Сынъ Отеч.“ 1847, 12.

И. В. Лучицкій и А. А. Козловъ, Джордано Бруно. Двѣ публичныя лекціи 1885 г. Кіевъ.

Кампанелла.

Кампанелла. М. М. Ковалевскій, Развитіе идей государственной необходимости и общественной правды въ Италіи: Ботеро и Кампанелла. Вопросы философіи и психологіи 1896, кн. 1. 131—168.

Маккіавели.

Государь и разсужденія на первыя три книги Т. Ливія, пер. *Н. Курочкина.* Спб. 1869.

Монархъ, пер. *Ѳ. Затлеръ.* Спб. 1879.

Антимахіавелль, или опытъ возраженія на Махіавеллеву науку о образѣ государственнаго правленія, сочиненіе *Фридриха II,* короля прусскаго, пер. съ французскаго *Я. Хорошкевичъ.* Спб. 1779.

В. Поповъ, Маккіавели. „Русск. Сл.,“ 1869, № 4 и 5.

А. С. Алексѣевъ, Міросозерцаніе Макіавелли и его ученіе о нравственности. «Юрид. Вѣстн.» 1879.

Его-же Политическое ученіе Маккіавелли, тамъ же.

Его-же Маккіавели, какъ политическій мыслитель. М. 1888. Сюда вошли двѣ предыдущія статьи.

В. Э. Вальденбергъ, Основанія макіавелизма. Вопросы философіи и психологіи 1897, кн. 2, 219—239.

Т. Моръ.

Картина всевозможно лучшаго правленія или Утопія Томаса Моруса, пер. съ французск. Спб. 1789.

Философа Рафаила Гитлода странствованіе въ новомъ свѣтѣ и описаніе любопытства достойныхъ примѣчаній и благоразумныхъ установленій жизни миролюбиваго народа острова Утопіи съ французскаго. Спб. 1790.

Гуго Гроцій.

Истинное христіанское благочестіе, доказанное противъ безбожниковъ и магометанъ, соч. славнаго Гугона Гроція. Пер. съ лат. *свящ. Петръ Алексѣевъ* М. 1768, 2-е изд. 1780.

Гугона Гроція Разсужденіе противъ атеистовъ и неутралистовъ, М. 1765, 2 изд. 1781. Пер. съ лат. *Амвросій Зертисъ-Каменскій.*

В. А. Гольцевъ, Памяти Гуго Гроція. Вопросы философіи и психологіи, 1895, кн. 5, 568—573.

М. Монтень.

М. Лучицкій, Очеркъ развитія скептической мысли во Франціи. Знаніе 1873, 11.

Михайлы Монтанієвы опыты, на россійскій языкъ переведены *Сергѣемъ Волчковымъ*. Спб. 1762.

М. де-Монтэнь, Опыты. Съ біографіей автора. Пер. В. П. Глѣбовой. («Пантеонъ Литературы», 1891 г., мартъ и іюнь).

Э. Л. Радловъ, Очерки изъ исторіи скептицизма, Ж. М. Н. П. 1887.

М. Монтэнь, Взгляды на воспитаніе дѣтей. Пер. І. Паульсона («Жен. Обр.», 1891 г.).

Галилей.

Ѳ. А. Бредихинъ, Процессъ Галилея по новымъ документамъ «Русск. Вѣстн.» 1871, 8, стр. 666—690.

Р., Процессъ Галилея по новѣйшимъ изслѣдованіямъ. «Русск. Вѣстн.» 1876, 12, стр. 409—478.

Бэконъ.

Собраніе сочиненій Бэкона, со статьей Ріо о жизни Бэкона и о значеніи бэконовской философіи, 2 т.т., пер. *П. Бибикова*, Спб. 1874.

Куно-Фишеръ, Фр. Бэконъ Веруламскій. Реальная философія и ея вѣкъ, перев. *Н. Н. Страхова*, Спб. 1867, 2-е изд. 1870.

Либихъ, Бэконъ Веруламскій и методъ естествознанія. перев. А. Филипченко. Спб. 1866.

И. Сбоевъ, Политическая дѣятельность Бэкона, «Рус. Вѣстн.» 1886, 8, стр. 587—633.

П. Л. Карасевичъ, Бэконъ Веруламскій, какъ моралистъ и политикъ, «Рус. Вѣстникъ» 1874, 7, стр. 5—54; стр. 461—504.

С. Гогоцкій, Бэконъ, «Журн. Мин. Нар. Просв.», г. 96.

Гоббсъ.

Ѳомы Гобезія начальныя основанія философическія, о гражданинѣ. Пер. съ лат. *С. Венцѣевъ*. Спб. 1776.

Декартъ.

Разсужденіе о методѣ, дабы хорошо направлять свой разумъ и отыскивать научныя истины. Переводъ и поясненія *Н. А. Любимова*. Съ подробнымъ изложеніемъ ученій Декарта о мірѣ и человѣкѣ. Ж. М. Н. П. 1885—1886 г.г. и отдѣльно, Спб. 1885, 2.

О методѣ для правильнаго развитія разума и для изысканія истины. Пер. съ франц. *М. Скіада*. Воронежъ 1873.

В. Я. Рожанскій, Декартъ и его философія. Зап. Каз. универ., 1865, стр. 341—384.

Я. Якоби, Декартъ, біографическій очеркъ, пер. съ нѣм. „О. З.“ т. 45.

Гексли, О физіологическихъ идеяхъ Декарта, рѣчь. Знаніе. 1875.

П. Вознесенскій, Протяженіе, какъ сущность матеріи у Декарта. Журн. Мин. Нар. Просв. 1890 г.

Альфредъ Фулье, Декартъ. Переводъ А. П. Татариновой подъ редакціей Н. Я. Грота. Съ приложеніемъ главы изъ „Исторіи новой философіи“ В. Виндельбанда „Барухъ Спиноза“. Изд. „Посредника“ для интеллигентныхъ читателей. М. 1894.

Н. А. Умновъ, Значеніе Декарта въ исторіи философическихъ наукъ. Вопросы философіи и психологіи. 1895, кн. 4, 488—520.

Л. М. Лопатинъ, Декартъ, какъ основатель новаго философскаго и научнаго міросозерцанія. Вопросы философіи и психологіи 1896, кн. 7, 609—642.

Н. Я. Гротъ, О жизни и личности Декарта. Воп. фил. и псих. 1896, кн. 5, 644—659.

Кромѣ того по случаю 300-лѣтія рожденія всѣ газеты и журналы помѣстили статьи, посвященныя памяти философа.

Спиноза.

Этика Бенедикта Спинозы, изложенная геометрическимъ методомъ и раздѣленная на пять частей, пер. съ лат. подъ ред. проф. *В. И. Модестова*. Изд. 2-е Спб. 1892 г.

Этика Бенедикта Спинозы, доказанная въ геометрическомъ порядкѣ и раздѣленная на пять частей. Переводъ съ лат. *Н. А. Иванцова*, подъ ред. *В. И. Преображенскаго*. М. 1892 г.

Переписка Бенедикта Спинозы. Перев. *Гуревичъ*, подъ ред. *А. Волынскаго*. Спб. 1892 г.

К. Ярошъ, Спиноза и его ученіе о правѣ. Харьковъ, 1877 г.,

С. Ковнеръ, Спиноза, его жизнь и сочиненія („Кіев. Унив. Изв.“ 1862, 11—12, стр. 1—87).

А. Волынскій. Теологико-политическое ученіе Спинозы („Восходъ“, 1885 г., 10—12).

А. И. Введенскій, Объ атеизмѣ въ философіи Спинозы. Вопросы философіи и психологіи 1897, кн. 2, 157—184.

Локкъ.

Сочиненіе Локка о воспитаніи пер. съ французскаго Н. Поповскаго. М. 1759.

—Тоже въ приложеніи къ „Русск. Педагог. Вѣсти“ 1857—1858 г. г.

—Тоже въ приложеніи къ журналу „Русская Школа“ 1890 г. (перев. съ англ. П. И. Вейнберга).

Біографія Локка съ портретомъ, „Педаг. Журн.“ 1833 г., стр. 209—215.

Какъ думалъ Локкъ о воспитаніи, „Набл“. 1883, 2, стр. 49—51.

Н. П.. Локкъ (T. Fowler, Locke), „Русск. Мысль“, 1892 г.

В. Серебрениковъ, Ученіе Локка о прирожденныхъ началахъ знанія и дѣятельности. Опытъ установки Локкова ученія на основаніи историко-критическаго изслѣдованія и критическаго разсмотрѣнія его въ связи съ христіанскимъ ученіемъ объ образѣ Божіемъ. Спб. 1892 г.

Ньютонъ.

Д. Перевощиковъ, Открытія Ньютона, „Ж. М. Н. П.“ ч. 32.

Его-же, Новые матеріалы для исторіи ньютоновой книги „Математическія начала естественной исторіи“, Совр. ч. 33.

П. Ремюза, Ньютонъ, его жизнь, сочиненія и открытія, „От. Зап.“. 1857, 4, стр. 489—528; 5, стр. 131—164.

Н. А. Любимовъ., Ньютонъ, характеристика, Рус. В. 1856, 9.

Ж. Біо, Біографія Ньютона, пер. съ фр. *В. Ассоновъ*, М. 1869.

О трудахъ Ньютона, преимущественно внѣ области физико-математическихъ наукъ, „Ж. М. Н. П.“ ч. 81.

Двухстолѣтіе памяти Ньютона, ст. проф. *Столътова*, *Н. Я. Жуковскаго* и *Цингера*. Рус. М. 1888, 2.

Деизмъ.

Р. В. Орбинскій, Англійскіе деисты XVII—XVIII ст., Зап. Нов. унив., т. III и отд.

Англійскіе моралисты XVIII вѣка.

Избранныя мысли Томаса Болингброкка и ученіе древнихъ философовъ о Богѣ, пер. съ фран. *С. Соколовъ*, М. 1802.

Франциска Гутчесона сокращеніе логики, пер. *А. Еттеръ*, на россійскомъ и французскомъ языкахъ, Спб. 1819.

А. Ферiюсонъ, Наставленія нравственной философіи, пер. съ англ. *В. Сазоновичъ*, Спб. 1804.

— Тоже, перев. *А. Брянцева*, съ нѣм., подъ заглавіемъ: А. Фергусонъ, начальныя основанія нравственной философіи, Спб. 1804.

А. Смитъ, Теорія нравственныхъ чувствъ, перев. *П. Бибиковъ*, Спб. 1868 г.

А. Смитъ, Изслѣдованіе свойства и причинъ богатства народовъ, пер. съ англ. Н. Политковскій, 4 л. Спб. 1802 — 1806 г.г. Также Пер. П. Бибикова, Спб. 1866 г.

Беджготъ, А. Смитъ, какъ личность, Знаніе 1876, 8.

А. Мальцевъ, Нравственная философія утилитаризма, историко-критическое изслѣдованіе. Спб. 1879 г.

Смирновъ, Англійскіе моралисты XVII в. Каз. 1880 г.

Беркли.

А. Смирновъ, Философія Беркли. Историческій и критическій очеркъ, „Варш. Унив. Изв.“ 1873 г. № 5, стр. 1—97; № 6, стр. 1—112; отд. Варшава 1873.

К. Истоминъ, Религіозная философія Берклея, „Вѣра и разумъ“ 1887 г., № 24, стр. 590—625.

Ю м ъ.

Давидъ Юмъ, „Наука къ познанію роскоши“, пер. съ англ. *Ѳ. Левченковъ*, Спб., 1776 г.

«Жизнь Давида Гумма,описанная имъ самимъ», перев. съ англ. *Ив. Марковъ*, М. 1781 г.

Вольтеръ.

Алфавитный перечень многочисленныхъ переводовъ сдѣланныхъ въ прошломъ столѣтіи см. въ статьѣ *Ф. Терновскаго*, Русское вольнодумство при императрицѣ Екатеринѣ II и эпоха реакціи, Труды кіевск. дух. акад. 1868, 3, стр. 401—464; 7, стр. 109—146, также въ опытѣ *Сопикова*.

Переписка Фридриха Великаго съ господиномъ Вольтеромъ, пер. съ фр., 3 чч., М. 1805—1807, изд. 2, Спб. 1816.

Переписка г. Вольтера съ спископомъ А ***, Спб. 1771, 2, изд. М. 1787.

Романы и повѣсти Вольтера, пер. *Н. Дмитріевъ*. Спб. 1770.

Вольтеръ и Екатерина II, изд. В. В. Чуйко, Спб. 1882. (Европейскіе писатели и мыслители).

Основатели новой философіи: Вольтеръ, Даламбертъ и Дидеротъ, энциклопедисты безъ маски, пер. съ фр., Спб. 1809.

Историческія записки о достопамятныхъ и важнѣйшихъ происшествіяхъ, касающихся до жизни Вольтера и пр., съ фр. пер. *Н. Левицкій*, 2 чч. М. 1807—1808.

Жизнь славнѣйшаго Вольтера и пр., пер. съ фр., Спб. 1780; нов. изд. 1787.

Н. К. Михайловскій, Вольтеръ—человѣкъ и Вольтеръ—мыслитель, „О. З.“ 1870, 9, стр. 1—32; 10, стр. 184—216.

Жика, Вольтеръ, „Слово“ 1878, 8.

В. О. Коршъ, Вольтеръ, его жизнь и сочиненія, *В. Е.* 1880, 10—12.

Дж. Морлей, Вольтеръ, пер. *А. Кирпичникова*, М. 1889.

Э. Радловъ, Вольтеръ и Руссо, „Вопросы философіи и психологіи“ 1890, 2, стр. 1—22.

Монтескье.

Монтескье, о разумѣ законовъ, пер. съ фр. *В. Краморенковъ*, т. 1-й, Спб., 1775 и 1801.

О существѣ законовъ, пер. съ фр. *Д. Языковъ*. 4 ч.ч., М. и Спб. 1809—1814.

Новый переводъ „Духа Законовъ“, Спб. 1862.

Персидскія письма, изд. Пантелѣева. Спб. 1892.

Тоже, изд. Пантеона Лит., пер. *П. Первова*, 1892.

Монтескье. Размышленія о причинахъ величества Римскаго народа и его упадка, пер съ фр. *А. Польновъ*, Спб. 1769.

Гр. Л. А. Комаровскій, Къ характеристикѣ Монтескье „Р. М.“ 1889. 3, стр. 44—54.

Кондильякъ.

Аббатъ Кондильякъ, Логика, перевелъ съ франц. *А. Гронской*. Спб. 1792 и 1814.

— Тоже *Т. Осиповскаго*, Логика, или умственная наука, руководствующая къ достиженію истины. М. 1804.

Бонне.

Боннетъ, Философскія начала о первой причинѣ и дѣйствіи оной. Спб. 1805.

Созерцаніе природы, перевелъ съ франц. *И. Виноградовъ*, 6 ч. Смоленскъ, 1792—1804.

Мысли о таинствѣ натуры и истинѣ, переводъ *А. Д.* Спб.

Шарль Бонне, его жизнь и труды, *О. З.* 1856, ч. 104.

Гельвецій.

Духъ Гельвеція, переводъ съ франц. *Д. Б.* Тамбовъ 1788.

А. В. Рачинскій, Русскіе цѣнители Гельвеція въ XVIII в. (по документамъ), Рус. Вѣс. 1876, 5, стр. 285—302.

Даламберъ.

Сочиненія *Д'Аламберта*, одного изъ славнѣйшихъ и рѣдкихъ писателей, пер. съ фр.; ч. 1-ая, содержащая духъ философіи М. 1790.

Кабанисъ и Дестю де Траси.

Кабанисъ, Отношенія между физическою и нравственною природою человѣка. Перев. *Бибикова*. Съ систематическимъ извлеченіемъ Дестютт де Траси и со статьей переводчика: Значеніе Кабаниса въ наукѣ о человѣкѣ 2 тома. Спб. 1865—1866 г.

Дидро.

Дж. Морлей, Дидро и энциклопедисты, пер. *В. Н. Невѣдомскаго*. М. 1882.

Дидро и Лессингъ, О. З. 68, 1, стр. 147—212.

А. Веселовскій, Дидро, опытъ характеристики, В.Е. 1884, 10 и 11.

Руссо.

Ж. Ж. Руссо, Разсужденіе, удостоенное награжденія отъ Академіи Дижонской въ 1750 году, на вопросъ, предложенный сею академіею, что возстановленіе науки и художество, способствовало-ли къ исправленію нравовъ? пер. *П. Потемкинъ*. М. 1768, изд. 2, 1787.

Новый переводъ этого сочиненія „Пант. Литер.“ (1891 г. декабрь).

Исповѣданіе Ж. Ж. Руссо, пер. съ фран. *Д. Болтинъ*, 2 ч. М. 1797; пер. *Ѳ. Устряловъ*. Спб. 1865.

Новыя письма Ж. Ж. Руссо, пер. съ франц. Спб. 1783.

Ж. Ж. Руссо, Эмиль или о воспитаніи, пер. съ франц. дѣвица Э. Дельсаль, 4 ч. М. 1807.

Бытіе Бога и безсмертіе души, пер. съ франц. изъ Руссова Эмиля *Ѳ. Г.* Спб. 1801.

Разсужденіе Ж. Ж. Руссо на вопросъ: какая есть самоважнѣйшая героямъ, и которые суть тѣ герои, кто иной добродѣтели не имѣли, пер. *П. Потемкинъ*, М. 1804.

Руссо, Разсужденіе о началѣ и основаніи первенства между людьми, пер. *П. Потемкинъ*. М. 1770 и 1782.

Собраніе сочиненій, т. I: теорія воспитанія подъ ред. *Н. Л. Тиблена*. Спб. 1866.

Мысли Ж. Ж. Руссо, женевскаго философа, перев. съ франц. *М. Прокоповичъ*. М. 1804.

Мысли Ж. Ж. Руссо о различныхъ матеріяхъ, пер. съ франц. *П. Андреевъ*, 2 ч. Спб. 1800—1801.

О блаженствѣ, изъ твореній Ж. Ж. Руссо пер. съ франц. *И. М.* М. 1781.

Сокращеніе, сдѣланное Ж. Ж. Руссо изъ проекта о вѣчномъ мирѣ, сочиненнаго аббатомъ де-Сентъ-Пьеромъ, перев. съ франц. Спб. 1771.

Философскія уединенныя прогулки Ж. Ж. Руссо, или послѣдняя его исповѣдь, писанная имъ самимъ, съ присовокупленіемъ писемъ его къ Мальзербу, въ коихъ изображается истинный характеръ и подлинныя причины поступковъ сего славнаго женевскаго философа, пер. съ франц. И. Мартыновъ, 2 ч., изд. 2. М. 1822.

Духъ или избранныя мысли Ж. Ж. Руссо, перев. съ франц. *И. Мартыновъ*. Спб. 1801, изд. 2. М. 1822.

Смерть и послѣднія рѣчи Ж. Ж. Руссо. Спб. 1789.

Г. Формель, Анти-Эмиль или опровerженія Руссова образа воспитанія и мыслей, пер. съ франц. *кн. Енгалычевъ*. М. 1797.

А. Малиновскій, Разсужденіе о началѣ и основаніи гражданскихъ общежитій, заключающее въ себѣ убѣдительныя изслѣдованія, вопреки Ж. Ж. Руссо. М. 1787.

Н. А., Ж. Ж. Руссо и его «Эмиль», Воспитаніе, 1860, 6. 309—388; 7, стр. 3—18.

А. Михайловъ, Ж. Ж. Руссо. Жен. Вѣстн. 1867, № 8, стр. 129—144; № 9, стр. 139—156,

Дж. Морлей, Руссо, пер. съ англ. *В. Н. Невѣдомскаго*, М. 1882.

А. С. Алексѣевъ, Міросозерцаніе Руссо и его ученіе о нравственности, Юрид. Вѣст. 1884.

Его же, Этюды о Ж. Ж. Руссо. М. 1887.

В. Герье, Понятіе о народѣ у Руссо, Вопр. фил. и псих. 1885, 5 и 6.

Грей Грэхэмъ, Ж. Ж. Руссо, его жизнь, произведенія и окружающая среда, пер. съ англ. М. 1890.

Э. Л. Радловъ, Вольтеръ и Руссо, Вопросы философіи и психологіи. 1890, кн. 2.

А. Острогорскій, Жанъ Жакъ Руссо, его жизнь и литературная дѣятельность (Юрид. Вѣстн. 1892).

Лейбницъ.

Лейбницъ, Избранныя философскія сочиненія, переводъ членовъ Психологическаго Общества (IV выпускъ трудовъ Общества). Москва, 1890.

Лейбницъ, Теодицея, перев. *К. Истоминъ*, Вѣра и Разумъ 1887—1892.

И. Б. Лейбницъ, Совр. (Некрасова), т. VII.

Лейбницъ, Монадологія, переводъ и примѣчанія *К. И—на*. («Вѣра и Разумъ", 1891, № 20).

Лейбницъ, На разумѣ основанные принципы о природѣ и благодати, пер. и примѣч. К. И—на («Вѣра и Разумъ», 1892, № 22).

Лейдницъ, Новый опытъ о человѣческомъ разумѣ, перев. и прим. К. И—на. („Вѣра и Разумъ", 1892, № 24; 1893, № 2).

К. Истоминъ, Очеркъ жизни философа Лейбница въ связи съ его богословскою дѣятельностью, Вѣра и и Разумъ 1887 г., № 9, стр. 420—444; № 10, стр. 765—789.

Его же, Новое пониманіе философіи Лейбница въ современеной литературѣ („Вѣра и Разумъ", 1892, № 17).

В. Герье, Лейбницъ и его вѣкъ. Спб. (первоначально печаталось въ Ж. М. Н. Пр. 1867).

Его же, Отношенія Лейбница къ Петру Великому, Ж. М. Н. Пр. 1870, ч. 147, стр. 1—84; 345—415; ч. 148, стр. 308—390.

По поводу мысли Лейбница объ учрежденіи университета въ Астрахани, Ж. М. Н. Пр., ч. 102.

Лейбницъ и его египетская экспедиція, Рус. В. 1864, 7,

Мысли Лейбница о единствѣ германской имперіи (по поводу изданія сочиненій Кноппомъ). Соврем. 1864, 3, стр. 1—9.

Н. Сперанскій, Ученіе Лейбница и Локка о врожденныхъ идеяхъ и его значеніе для опредѣленія основаній и границъ познанія. Моск. Унив. Изв., 1872, № 2—3, стр. 187 — 298, въ приложеніи.

А. И. Введенскій, Ученіе Лейбница о матеріи съ связи съ монадологіей, Ж. М. Н. Пр. 1886, 1.

Пуффендорфъ.

Пуффендорфъ, О должностяхъ человѣка и гражданина по закону естественному, пер. съ лат. *архим. Г. Бужинскій*. Спб. 1726.

А. В. Гольцевъ, Самуилъ Пуффендорфъ. Вопр. фил. и псих. 1895, кн. 1, 57—67.

Вольфъ.

Христіана Вольфа, Разумныя мысли о силахъ человѣческаго разума и ихъ исправномъ употребленіи въ познаніи правды, пер. съ лат. въ 1753 г. *Б. М.* Спб. 1765 г.

Баумейстеръ.

Христіана Баумейстера, Логика, пер. съ лат. *А. Павловъ*. М. 1760, 2 изд., исправ. проф. *Д. Синковскимъ*. М. 1787;

— Тоже перев. Я. Толмачевъ. М. 1807, 2 изд. Спб. 1823.

Метафизика, пер. съ лат. *А. Павловъ*. М. 1764, изд. 2, исправ. *Д. Синковскимъ*. М. 1789.

— Тоже, пер. *Я. Толмачевъ*. М. 1802.

Нравоучительная философія, перев. съ лат. *И. Исаевъ*. Спб. 1683.

Нравоучительная философія, содержащая естественное право, этику, политику и экономію, пер. съ лат. *Д. Синковскій*. М. 1788.

Физика, или естественная философія, въ сокращенной Баумейстеровской философіи напечатанная, перев. съ лат. *І. Умаковъ*. М. 1785.

Лессингъ.

Лаокоонъ, переводъ *Э. Эдельсона*. М. 1859.

Гамбургская драматургія, пер. *Рассадина*. М.

— Также въ сочиненіяхъ, переведенныхъ подъ ред. *П. Полевого*. Спб. 1882--1883, т. V.

Н. Г. Чернышевскій, Лессингъ, его жизнь и литературная дѣятельность. Спб. 1859 (печаталось раньше въ „Совр.").

Дидро и Лессингъ, „О. З." 1868, 1, стр. 147—212.

С. Смирновъ, Гамбургская драматургія, критическій очеркъ, Филол. зап. 1882—1883 и отд.

П. Д. Боборыкинъ, Э. Лессингъ и д-ръ Ретгеръ, какъ критики сценической игры, „Р. В.". 1867, 7.

В. Шереръ, Г. Э. Лесингъ, Р. М. 1890, 2.

Зульцеръ.

Іог. Георг. Сульцеръ, Разговоры о красотѣ естества, съ его же нравственными разсужденіями о особенныхъ предметахъ естественной науки, пер. съ нѣм. *М. Протопоповъ*. Спб. 1777.

Зульцеръ, Новая теорія удовольствія, пер. съ франц. *Ив. Левитскій*, издана главнымъ правленіемъ училищъ. Спб. 1813.

Сульцеръ, Упражненіе къ возбужденію вниманія и размышленія, пер. съ нѣм., 3 ч.ч. Спб. 1801.

Кампе.

Кампе, Краткая психологія, или ученіе о душѣ для дѣтей, пер. съ нѣм. *В. Подшиваловъ*. М. 1789.

Песталоцци.

Песталоцій, Книга для матерей, или способъ учить дитя наблюдать и говорить, пер. съ нѣм. *Покровскій,* ч. 1. Спб. 1806.

Краткое, точное описаніе методы г. Песталоція, издано г. *Стремомъ,* пер. съ нѣм. Спб. 1806.

К. Я. Тимоѳеевъ, Генрихъ Песталоцци, Ж. М. Н. П., ч. 110 и 111.

Г. Песталоцци, герой-образователь человѣка и воспитатель народа, Ж. М. Н. П., ч. 113.

В. Надлеръ, Липгардъ и Гертруда, соч. Песталоцци, Ж. М. Н. Пр., ч. 110 и 111.

К. М. Песталоцци и его дѣятельность, Пед. Спб. 1874, 9, 12; 1875, 1, 2, 4, 5, 8, по сочиненіямъ Песталоцци и трудамъ о немъ Зейфарта, Мерикофера и Христоффеля.

Гердеръ.

Мысли, относящіяся къ философской исторіи человѣчества по разумѣнію и начертанію Гердера. Спб. 1828. (Первыя пять книгъ „Мыслей“).

М. Чистяковъ, Языкъ чувства (изъ Гердера), Сын. Отеч. 1837, т. 186, стр. 206—224.

Р. Гаймъ, Гердеръ, его жизнь и сочиненія, пер. В. Н. Невѣдомскій, 2 т.т. М. 1888.

В. И. Герье, Философія исторіи Гердера. Вопр. фил. и псих. 1896, кн. 2 169—195, кн. 3 374—404.

Кантъ.

Кантово основаніе для метафизики нравовъ, пер. съ нѣмец. *Я. Рубанъ.* Николаевъ 1804.

Критика чистаго разума, пер. М. И. Владиславлевъ. Спб 1867 (съ предисловіемъ о жизни и философіи Канта).

Критика практическаго разума и основоположеніе къ метафизикѣ нравовъ, полный переводъ съ примѣчаніями и приложеніемъ краткаго очерка практической философіи *Н. Смирнова.* Спб. 1870.

Пролегомены всякой будущей метафизики, могущей возникнуть въ смыслѣ науки, пер. *Вл. С. Соловьевъ.* М. 1889. (Труды московскаго психологическаго общества, вып. 2, стр. 1—199.)

С. Гогоцкій, Критическій взглядъ на философію Канта. Кіевъ 1847.

П. Д. Юркевичъ, Разумъ по ученію Платона и опытъ по ученію Канта, Ученыя зап. моск. унив. 1886 и отдѣльно.

А. А. Козловъ, Генезисъ теоріи пространства и времени Канта. Кіевъ 1884 (печаталось въ кіев. унив. изв. 1882—1884 г.г.).

Архіеп. Никаноръ, Позитивная философія и сверхчувственное бытіе, т. III. Спб. 1888 (весь томъ посвященъ Канту).

А. Введенскій, Опытъ построенія теоріи матерію на принципахъ критической философіи. Ч. I. Элементарный очеркъ критической философіи, историческій обзоръ важнѣйшихъ ученій о матеріи (отъ Декарта, кончая Кантомъ), ученіе о силахъ.

А. Волынскій, Критическіе и догматическіе элементы въ философіи Канта, «Сѣверн. Вѣстн.» 1889, 7, 9—12.

Н. П. Ляпидевскій, Правовыя идеи Эммануила Канта. Моск. унив. изв. 1870, № 2, стр. 14—44 (въ приложеніи).

Скворцовъ, Критическое обозрѣніе кантовой религіи въ предѣлахъ одного разума, „Ж. М. Н. Пр.“, ч. 17, и отдѣльно. Спб. 1837.

А. Кириловичъ, Ученіе Канта о радикальномъ злѣ, „Вѣра и Разумъ“, 1891 г. №№ 15 и 16.

М. Д. Муратовъ, Герменевтическая теорія Канта, „Богослов. Вѣстн.“, 1892 г., 7.

М. Каринскій, Объ истинахъ самоочевидныхъ. Въ „Ж. М. Н. П.“, начиная съ № 2, 1893 г.

— Тоже, отдѣльнымъ изданіемъ, Спб. 1893.

Библіографическая замѣтка объ этой книгѣ *Алексѣя И. Введенскаго* Вопросы филос. и псих. 1894, № 2, 266—272.

В. Серебренниковъ, Новая книга о философіи Канта. Вопр. фил. и псих. 1894, кн. 3, 409—423 (также по поводу книг. Каринскаго).

Александръ Введенскій: О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ. Вопр. фил. псих. 1894, кн. 5, 521—660. (Тоже)

М. И. Каринскій. По поводу статьи проф. А. И. Введенскаго, «О Кантѣ дѣйствительномъ и воображаемомъ». Вопр. фил. и псих. 1895, кн. 1, 20—46, кн. 2, 242—273, кн. 3, 295—313.

А. И. Введенскій. Ученіе Канта о смѣнѣ душевныхъ явленій. Вопросы фил. и псих. 1895, кн. 4, 430—477. Отвѣтъ г. Каринскому.

Виндельбандтъ. Философія Канта (изъ исторіи новой философіи). Пер. Н. Платоновой. Спб. 1895.

А. Аргамаковъ. Сознаніе, самоочевидныя истины и мыслимыя пространства по Канту и по воззрѣніямъ современныхъ философовъ и математиковъ. Полоцкъ 1895.

Кантъ, Критика практическаго разума. Переводъ Н. М. Соколова. Спб. 1897.

Шиллеръ.

П. Каленовъ, Ученіе Шиллера о красотѣ. Вопр. Фил. и Псих., кн. VII.

Фихте.

Яснѣйшее изложеніе, въ чемъ состоитъ существенная сила новѣйшей философіи, опытъ принудить читателей къ разумѣнію, соч. *Ивана Фихта,* пер. съ нѣмец. *Ст. Ес—кій.* Харьковъ 1813.

А. Д. Градовскій, Возрожденіе Германіи и Фихте старшій, Бесѣда 1871, 5.

Шеллингъ.

Шеллингъ, Введеніе въ умозрительную физику, перев. Н. К. Одесса 1833.

Первая лекція Шеллинга въ Берлинѣ 15 ноября 1841. От. Зап. 1842, т. 22, стр. 65—70.

І. Михневичъ, Опытъ простого изложенія системы Шеллинга. Одесса, 1850.

Клейнъ.

Логика, выбранная изъ Клейна, Спб. 1831.

Океиъ.

Окенъ, О свѣтѣ и теплотѣ, какъ извѣстныхъ состояніяхъ всемірнаго элемента, пер. *Д. Велланскій.* Спб. 1816.

Обозрѣніе главныхъ содержаній философическаго естествознанія, начертанное изъ соч. Окена *Д. Велланскимъ.* Спб. 1815.

Карусъ.

Карусъ, Основанія краніоскопіи, пер. *А. Кашинъ.* Спб. 1844.

Сравнительная психологія или исторія развитія души на различныхъ ступеняхъ животнаго міра, пер. *А. Смирновъ.* М. 1867.

Аренсъ.

Г. Аренсъ, Юридическая энциклопедія, или органическое изложеніе науки о правѣ и государствѣ на основаніи принциповъ этической философіи права. М. 1889.

Баадеръ.

Философія общественной жизни, изъ Баадера, Духовн. Бесѣда 1865, № 5, 9, 13, 30.

Францъ Баадеръ, христіанскій философъ, тамъ же 1875, № 28—31, 37—38; 1876, №№ 4, 6, 7, 51.

Шлейермахеръ.

М. М., Дѣтство и молодость Шлейермахера, „Вѣстн. Евр." 1871 г.

Г., Шлейермахеръ (= Письма о нѣмецкомъ богословіи, письмо 2), „Прав. Соб." 1880, 2, стр. 176—213.

Ѳ. С. Орнатскій, Ученіе Шлейермахера о религіи, Труды кіев. дух. акад. 1883, 3, 5, 9 и 11; 1874, 2 и 4; отдѣльно, Кіевъ 1884.

Гегель.

Курсъ эстетики или наука изящнаго, перевелъ *Василій Модестовъ,* 3 ч.ч. М. 1859 — 1860. Въ приложеніи: Бенаръ, Аналитико-критическій разборъ курса эстетики Фр. Гегеля.

Энциклопедія философскихъ наукъ въ краткомъ очеркѣ, переводъ *В. Чижова,* ч. І: логика, М. 1861, ч. ІІ: философія природы, т. І, М. 1868; ч. ІІІ: философія духа, М. 1864.

Опытъ о философіи Гегеля, пер. *Станкевича,* Телескопъ 1835, 12.

Гаймъ, Гегель и его время, лекціи о первоначальномъ возникновеніи, развитіи, сущности и достоинствѣ гегелевой философіи, пер. *Соляникова.* Спб. 1861 (изъ Ж. М. Н. Пр.).

Антоновичъ, О гегелевской философіи, Совр. 1861, 8, стр. 201—238. (По поводу первой книги).

Н. П. Гиляровъ-Платоновъ, Онтологія Гегеля. (Вопросы Философіи и Психологіи, 1891, кн. 8 и 10; 1892, кн. 11).

П. Л. Лавровъ, Практическая философія Гегеля, Библ. для чт. 1858, 9.

П. Г. Рѣдкинъ, Логика Гегеля. Москвит. 1841, ч. IV.

Взглядъ на философію Гегеля, Прав. Соб. 1861, т. І.

А. Д. Градовскій, Политическая философія Гегеля, Ж. М. Н. П., ч. 150, стр. 39—81.

Бенеке.

Ф. Э. Бенеке, Руководство къ воспитанію и ученію 2 ч.ч., пер. съ нѣкоторыми измѣненіями и примѣчаніями подъ редакціей *Н. Х. Веселя.* Спб. 1870—1873 г.г. (Изъ приложеній къ Педагогическому Сборнику за 1870—1873 г.г.).

Фр. Эд. Бенеке, Очеркъ его жизни и трудовъ, Педаг. Сборн. 1871, 12, стр. 1520—1530.

И. Дресслеръ, Основанія психологіи и логики по Бенеке, пер. І. Паульсонъ. Спб. 1871.

Гербартъ.

Очеркъ лекцій по педагогикѣ Гербарта (въ сокращенномъ изложеніи) *Н. Г. Дебольскаго.* Педаг. Сбор., 1875, №№ 1, 2, 4, 6 и 7.

І. Гербартъ. Психологія, переводъ съ примѣч. и алфав. указателемъ Алекс. Нечаева. Съ пред. проф. А. И. Введенскаго Спб. 1895.

И. Николаевскій, І. Ф. Гербартъ, какъ педагогъ, Ж. М. Н. Пр. 1876 г., ч. 187, стр. 11—46, 47—74.

С. Любомудровъ, Мысли Гербарта о значеніи и преподаваніи древнихъ языковъ. „Филологическое Обозрѣніе", 1891, т. І, кн. 1, стр. 54—72.

Шопенгауеръ.

Метафизика любви. Спб. 1864.

Міръ, какъ воля и представленіе, т. I. Спб. 1881. Переводъ *А. Фета-Шеншина* съ предисловіемъ.

А. Шопенгауеръ. 1) О четверномъ корня закона достаточнаго основанія. 2) О волѣ въ природѣ — изслѣдованіе подтвержденій со стороны эмпирическихъ наукъ, полученныхъ философіею автора со времени своего появленія. Пер. *А. Фета-Шеншина.* М. 1886. Изд. 2-е М. 1892 г.

Свобода воли и основы морали — двѣ основныя проблемы этики. Пер. *Ф. В. Черниговца.* Спб. 1886.

Афоризмы и максимы. Пер. *Р. Кресинъ.* Изданіе 3-е. Харьковъ 1888.

Эристика или искусство спорить. Пер. кн. *Д. Цертелевъ.* Москва 1889.

О духовидѣніи. Пер. *Р. Кресинъ.* Харьковъ 1890.

Артуръ Шопенгауеръ. О возрастахъ человѣка. Изд. «Международной библіотики» 1894.

А. Шопенгауеръ.—Афоризмы и максимы. Пер. *Ф. В. Черниговца.* I. Спб. 1891. Т. II. Спб. 1892.

А. Шопенгауеръ.—Избранные этюды. Пер. съ нѣм. Одесса 1892.

А. Шопенгауеръ, Афоризмы и максимы. (Мысли о фезіономикѣ. О страданіи міра и проч. Изъ Parerga und Paralipomena). Пер. Ф. В. Черниговца. Спб. 1892. Т. I. Изд. 4-е. Т. II. Изд. 2-е 1893.

Шопенгауеръ, Міръ, какъ воля и представленіе. Дальнѣйшія доказательства основныхъ положеній пессимистической доктрины. Спб. 1893 г. пер. *Н. Соколова.*

А. А. Козловъ, Два основныхъ положенія философіи Шопенгауера, Кіевск. унив. извѣстія 1877, № 1, стр. 83 — 93, и отдѣльно.

Ѳ. Ѳ. Гусевъ, Изложеніе и критическій разборъ нравственнаго ученія Шопенгауера—основателя современной философіи пессимизма, Прав. Об. 1887, №№ 4, 6, 7, 11 и 12, и отдѣльно.

А. Ѳ. Гусевъ, Къ вопросу о христіанскомъ аскетизмѣ (по поводу изслѣдованія о нравственномъ ученіи Шопенгауера), Прав. Об. 1878, 7, стр. 447—476: 8, стр. 596—637. (По поводу предыдущей книги).

Н. И. Хлѣбниковъ, О пессимистическомъ направленіи въ современной нѣмецкой философіи: Шепенгауеръ (изслѣдованія и характеристики, статья 5). Кіевъ 1879 (изъ Универ. извѣст. 1878 г.).

Кн. Д. Цертелевъ, Философія Шопенгауера, ч. I: теорія познанія и метафизика. Спб. 1880 (печаталось въ Ж. М. И. Пр., ч. 195, 199 и 202).

П. Угрюмовъ, Шопенгауеръ на русской почвѣ, Дѣло 1880, 5, стр. 1—44. (По поводу предыдущей книги).

Кн. Д. Цертелевъ, Нравственная философія Шопенгауера, Ж. М. Н. Пр. 1882, ч. 224, стр. 106—122, 167—224.

П. Буткевичъ, Пессимизмъ Шопенгауера и его сравненіе съ христіанскимъ аскетизмомъ, Прав. об. 1883, 8, ств. 561—613.

С. Т. Б., Житейская мудрость въ афоризмахъ Шопенгауера, Вѣра и разумъ 1886, № 20, стр. 421—426.

У. Бурдо, Шопенгауеръ въ перепискѣ съ друзьями, Рус. Бог. 1886, 4.

Е. Каро, Пессимизмъ въ XIX в. Леопарди, Шопенгауеръ, Гартманъ. Москва 1883.

Вл. Штейнъ, Артуръ Шопенгауеръ, какъ человѣкъ и мыслитель, т. I, Спб. 1887.

Ю. Фрауенштедтъ, А. Шопенгауеръ — лучи свѣта его философіи (Извлеченіе изъ полнаго собранія твореній Шопенгауера съ приложеніемъ статьи о воспитаніи). Москва 1887.

Кн. Д. Цертелевъ, Эстетика Шопенгауера. Спб. 1888, 2 изд. 1890.

Первый выпускъ Трудовъ Московскаго Психологическсго Общества весь посвященъ памяти Шопенгауера въ память столѣтней годовщины рожденія этого философа. (Москва 1888). Въ него вошло: *В. И. Штейнъ,* Ар. Шопенгауеръ, біографическій очеркъ, стр. 3 — 74; *Н. Я. Гротъ,* О значеніи философіи Шопенгауера, стр. 77 — 114 (раньше въ Рус. Вѣд. 1888, № 46 и 50); *Л. М. Лопатинъ,* Нравственное ученіе Шопенгауера, стр. 117 — 144. *В. П. Преображенскій,* Очеркъ теоріи знанія Шопенгауера, стр. 147—178. Далѣе слѣдуетъ „Замѣтка о моей жизни“ Шопенгауера и библіографическій указатель В. И. Штейна (по Лабану).

А. Вечтомовъ, Ученіе Шопенгауера о бѣдственности человѣческой жизни, въ связи съ основными положеніями его философіи, и критика этого ученія, «Вѣра и Разумъ», 1891. № 15, 121—143.

П. Линицкій, О волѣ, какъ міровомъ принципѣ (философія Шопенгауера). «Вѣра и Разумъ», 1891, № 4, 145—161.

Е. Литвинова, Мысли Шопенгауера о преподаваніи геометріи, «Русская Школа», 1892, 9, 114—124.

Куно Фишеръ. Артуръ Шопенгауеръ. Изд. Москов. психологическаго общества.

Ничше.

В. Чуйко, Общественные идеалы Фр. Ницше, «Наблюдатель», 1893, 2, 231—247.

В. Преображенскій, Фр. Ницше: Критика морали альтруизма. («Вопросы философіи и психологіи», 1892, № 15).

Вико.

Жизнь и система Вико, Ж. М. Н. П., ч. 6.

О. Ѳ. Миллеръ, Вико и значеніе его «Новой науки» для психологіи народовъ, Заря 1870, 4.

Н. К. Михайловскій, Очерки изъ исторіи политической литературы: Вико и его «Новая наука», О. З. 1872, 11.

А. К. Дживелеговъ. Вико и его система философіи исторіи. Вопр. фил. и псих. 1896 Сент.—Окт. 396—428.

Ломброзо.

Э. Радловъ, Чезаре Ломброзо и уголовная антропологія, «Русское Обозрѣніе», 1892, 8, 836—859.

И. Г. Оршанскій, Наши преступники и ученіе Ломброзо. Медико-психологическій очеркъ. Спб. 1891.

Контъ и позитивизмъ.

Э. К. Ватсонъ, О. Контъ и позитивная философія, Совр. 1865, 8, стр. 415—452; 11—12, стр. 319—356.

Д. И. Писаревъ, Историческія идеи О. Конта, Рус. Сл. 1865, 9, стр. 42—69; 10, стр. 1—35; 11, стр. 179—238, а также сочиненія т. 10, Нов. изд. Павленкова.

П. Л (авровъ), Задачи позитивизма и ихъ рѣшеніе, Совр. Обозр. 1868, 5, стр. 117—154.

Льюисъ и Милль, О. Контъ и положительная философія, Спб. 1867.

Р. Конгревъ, Позитивизмъ и современная наука, О. Контъ и Гексли, Космосъ 1869, втор. полугодіе, № 4, стр. 69—95.

Гэксли, Позитивизмъ и современная наука, научная сторона позитивизма, тамъ-же № 5, стр. 78—108.

Н. П—въ, Мысли о позитивной философіи, послѣднія умозрѣнія О. Конта, От. Зап. 1865, Іюль и Сентябрь.

Н. Павловскій, Классификація наукъ, От. Зап. 1871, 6, стр. 317—366.

И. Полетика, Критика философской системы Конта и дополненіе этой системы мыслями Гегеля и нѣкоторыхъ новѣйшихъ философовъ. Спб. 1873.

Вл. Соловьевъ, Кризисъ западной философіи противъ позитивистовъ, М. 1874.

В. Лесевичъ, Опытъ критическаго изслѣдованія основоначалъ позитивной философіи. Спб. 1877.

В. Д. Вольфсонъ, Позитивизмъ и «Критика отвлеченныхъ началъ» Вл. Соловьева, Спб. 1880.

Л. Оболенскій, Л. Толстой и О. Контъ о наукѣ, Рус. Бог. 1886, № 5—6.

К. Истоминъ, Отношеніе религіозно-философскихъ воззрѣній О. Конта къ католичеству, Вѣра и Раз. 1888, № 9 и 11.

Э. К. Ватсонъ, О. Контъ и позитивная философія. (Этюды и очерки. Спб. 1892).

Н. Васильковъ, Мысли Огюста Конта о воспитаніи. «Вѣстникъ Воспитанія» 1891, № 4, 1—10.

Д. Столыпинъ, Ученіе Конта въ примѣненіи его къ рѣшенію вопроса объ организаціи земельной собственности и пользованія землею. Къ исторіи отечественной культуры. Личная и общественная крестьянская собственность. М. 1891.

Д. Столыпинъ, Ученіе О. Конта. Начала соціологіи. По вопросу объ организаціи земельной собственности и пользованія землей. М. 1891. 2-е изд. 1893 г.

Чичеринъ, Положительная философія и единство науки, М. 1892 (тоже сочиненіе въ извлеченіи и подъ тѣмъ-же заглавіемъ въ Вопросахъ Филос. и Психол. кн. IX—XIII).

Козловъ, Позитивизмъ Конта, Вопр. Филос. и Психол. кн. XV—XVI.

Его-же, Французскій позитивизмъ (Тэнъ, Рибо, Полланъ, Фулье, Гюйо, Тардъ) Вопр. Фил. и Псих., кн. XIX—X.

Л. Оболенскій, Основныя ошибки позитивизма и матеріализма, Рус. Бог. 1890, 1—3.

А. А. Козловъ. Французскій позитивизмъ: полупозитивисты — Гюйо, Тардъ, Фулье. Вопр. фил. и псих. 1894, № 1, 8—35, № 2, 121—140.

Пр. И. Г. Оршанскій. Позитивизмъ и контизмъ. Спб. 1894.

Кузенъ.

Первая лекція Кузенова курса исторіи философіи, Моск. Тел. 1829, X, стр. 153—172.

О великихъ людяхъ, 10-ая лекція курса исторіи философіи Кузена, тамъ-же 1829, III, стр. 301—325.

Кузенъ, О прекрасномъ и объ искусствѣ, Биб. для чтенія, 1845, т. 52, стр. 59—102.

Философія и философическая критика Кузена (изъ Edinburg Review), Биб. для чт., 1834, ч. 7, стр. 63—85.

Т. Планшъ, В. Кузенъ и его литературныя произведенія, От. Зап. 1854, ч. 93.

Жане.

П. Жане, Современный матеріализмъ, критическій разборъ системы доктора Бюхнера, М. 1867 (изъ Прав. Об. 1866, т. II).

Современный матеріализмъ въ Германіи, Спб. 1868, 2 изд. 1871 (Матеріализмъ, наука и христіанство, т. III).

Нравственное единство человѣческаго рода, Спб. 1872.

Мозгъ и мысль, съ приложеніемъ брошюры: Человѣкъ обезьяна. Спб. 1868 (Матеріализмъ, наука и христіанство, т. IV).

Мораль и политика на Востокѣ, пер. *А. Ходневъ.* Спб. 1874.

Исторія государственной науки въ связи съ нравственной философіей, кн. I, Спб. 1876, изд. 2-е, 1878.

Конечныя причины или цѣлесообразный порядокъ вещей въ природѣ и его причина, переводъ подъ ред. *Д. В. Поспѣхова.* Кіевъ, 1878 (печаталось въ Трудахъ Кіевской Духовной Акад. 1877, 6—8, 11, 12; 1878, 2 и 3).

Воспитаніе женщинъ во Франціи, пер. *Е. Гаршинъ*, Спб. 1884.

Поль Жанэ, Реализмъ и идеализмъ. Пер. *К.* «Вѣра и Разумъ», 1891.

Поль Жанэ, Единство философіи, пер. *К.* Вѣра и Разумъ 1893, № 13.

Каро.

Каро, Матеріализмъ и наука, Спб. 1872 (Матеріализмъ, наука и христіанство, т. XII).

Происхожденіе первобытныхъ культовъ, Хр. чт. 1876, т. II.

О происхожденіи вѣрованій въ будущую жизнь, тамъ-же, т. I.

Пессимизмъ въ XIX в., Леопарди, Шопенгауеръ, Гартманъ, пер. *П. В. Мокіевскій*, М. 1883.

Литтре.

Э. Литтре и позитивизмъ, М. 1884, а также Рус. Мысль, 1883, 1—5.

Тэнъ.

Ипп. Тэнъ, Философія искусства и объ идеалѣ въ искусствѣ, два ряда лекцій съ приложеніемъ статьи Д. С. Милля: Значеніе искусства въ общей системѣ воспитанія, пер. А. Н. Чудиновъ. Воронежъ, 1869.

Искусство въ Италіи и Нидерландахъ, 3-й и 4-й ряды лекцій, пер. *А. Н. Чудиновъ.* Воронежъ, 1871.

Искусство въ Греціи, пятый и послѣдній рядъ лекцій, пер. *А. Н. Чудиновъ.* Воронежъ, 1874.

Чтенія объ искусствѣ. Третье изданіе вышеуказанныхъ лекцій. Спб. 1889.

«Объ умѣ и познаніи», пер. подъ ред. *Н. Н. Страхова*, 2 т. Спб. 1872.

— Тоже, Новое изд. 1895.

Наука психическихъ явленій и ихъ философія, От. Зап. 1871, 3. По поводу предыдущей книги.

Наблюденія надъ усвоеніемъ языка ребенкомъ, Знаніе 1876, 11.

Ренанъ.

Э. Ренанъ, О происхожденіи языка, пер. *А. Н. Чудиновъ.* Воронежъ, 1866.

Что такое нація? Спб. 1886, 2 изд. 1888 (Европейская библіотека).

Исламъ и наука, пер. *А. Ведровъ.* Спб. 1883.

Мѣсто семитическихъ народовъ въ исторіи цивилизаціи, пер. *П. Первовъ*, М. 1888.

Переписка между Д. Штраусомъ и Ренаномъ, по поводу войны 1870 г. ст. Лавеле, Современная Пруссія.

Раззореніе Іерусалима, пер. *П. И. Надеждинъ.* М. 1886.

Высшее обученіе во Франціи, его исторія и будущность, Эпоха, 1864, 5, стран. 194—217.

Древнія религія, Эпоха 7, стр. 1—32.

Будущность естественныхъ наукъ, Библ. для чт. 1863, 11, стр. 1—14.

Конецъ античнаго міра, Дѣло, 1882, 5, стр. 125 — 148; 6, стр. 151—171 (изъ Marc Aurèle et le fin du monde antique).

А. К. Волковъ, Философія Ренана, рав. Соб. 1877, 4, стр. 457—485.

Опроверженіе на выдуманную жизнь Іисуса Христа, сочиненіе Э. Ренана, съ тройственной точки зрѣнія библейской экзегетики, исторической критики и философіи, составленное аббатомъ *Гэтэ*, пер. съ фр., 2 ч. Спб. 1865.

Берсье, Царское достоинство Іисуса Христа, отвѣтъ Э. Ренану и Л. Толстому, Прав. Об. 1889, 4, стр. 778—808.

Ж. Леметръ, Литературныя характеристики, Э. Ренанъ, Рус. Мысль, 1884, 4, стр. 72—83.

А. Л., Новый трудъ Э. Ренана, Чтенія въ Обществѣ любит. духов. просв. 1883, 1, стр. 35—56.

И. П. Яхонтовъ, Изложеніе и историко-критическій разборъ мнѣнія Ренана о происхожденіи еврейскаго единобожія. Прибавленія къ Твор. св. отцовъ, 1884, ч. XXXII.

Чуйко, Эрнестъ Ренанъ. Вопр. фил. и псих. кн. XVII.

Гюйо.

М. Гюйо, Современная эстетика. Пантеонъ литературы 1889, 10—12; 1890, 1 (переводъ *А. Н. Чудинова*).

Принципы искусства и поэзіи. Изд. І. Юровскаго Спб. 1896.

Рибо.

Т. Рибо, Болѣзни памяти, пер. подъ ред. А. Черемшанскаго. Спб. 1881.

Современная англійская психологія (опытная школа), редакція перевода и критическій этюдъ *П. Д. Боборыкина.* М. 1881.

Наслѣдственность душевныхъ свойствъ, пер. подъ ред. *А. Черемшанскаго.* Спб. 1884.

Болѣзни воли, пер. подъ ред. *Б. В. Томашевскаго.* Спб. 1884.

Болѣзни личности, пер. подъ ред. и съ примѣчаніями *П. Викторова.* М. 1887, другой переводъ. Спб. 1886.

Психологія вниманія, пер. *А. Цомакіонъ*. Спб. 1890; ст. также Рус. Бог. 1888, 5—7.

Изслѣдованіе аффективной памяти. (Изъ журнала «Образованіе») пер. Е. Максимовой Спб. 1895.

Различныя формы характера. Пер. Д. Н. Стефановскаго. Харьковъ 1894.

Фулье.

А. И. Введенскій, Фулье и метафизика будущаго. (Вопросы Философіи и Психологіи. 1891, № 10; 1892, № 11).

Характеръ расъ и будущность бѣлой расы. Изд. «Международной библіотеки» 1895

Психологія мужчины и женщины и ея физіологическое основаніе. Изд. «Международной библіотеки 1894.

Французская философія.

А. Введенскій, Очеркъ современной французской философіи, Вѣра и Разумъ 1893 г., № 12, 14 и слѣд.

Бэнъ.

А. Бэнъ, Объ изученіи характера, пер. *Цитовича*. Спб. 1866.

Психофизіологическіе этюды, пер. *Ф. Резенеръ*. Спб. 1869.

Воспитаніе, какъ предметъ науки, пер. *Ф. Резенеръ*. Спб. 1879.

Психологія. Спб. 1881, 2 изд. 1887.

Душа и тѣло. Спб. 1881, и Кіевъ 1880 и 1884.

Логика юридическихъ наукъ, Юрид. В. 1882, 6.

Наука воспитанія, полный переводъ 1881.

Бентамъ.

Разсужденіе о гражданскомъ и уголовномъ законоположеніи, съ предварительнымъ изложеніемъ началъ законоположенія и всеобщаго начертанія полной книги законовъ и съ присовокупленіемъ опыта о вліянія времени и мѣста относительно законовъ. Сочиненіе англійскаго юрисконсульта Іеремія Бентама. Изданное въ свѣтъ на фр. языкѣ Степ. Дюмономъ по рукописямъ, отъ автора ему доставленнымъ. Переведенное *М. Михайловымъ* съ прибавленіемъ дополненій отъ г-на Дюмона сообщенныхъ, по Высочайшему повелѣнію. 3 т.т. Спб. 1805—1811.

І. Бентамъ, Избранныя сочиненія, т. I, пер. *А. Н. Пыпинъ* и *А. Н. Невѣдомскій*. Спб. 1857.

О судоустройствѣ, по французскому изданію Дюмона изложилъ *Книримъ*. Спб. 1860.

О судебныхъ доказательствахъ, трактатъ, пер. *И. Грановичъ*. Кіевъ 1876.

А. Н. Пыпинъ, Русскія отношенія Бентама, Вѣс. Евр. 1869, 2 и 4.

Г. Ярошъ, Іеремія Бентамъ и его отношенія къ ученію объ естественномъ правѣ. Харьковъ, 1886.

Милль.

Д. С. Милль, Разсужденія и изслѣдованія политическія, философскія и историческія, 2 ч.ч. Спб. 1864—65.

Рѣчь объ университетскомъ воспитаніи. Спб. 1867.

О подчиненіи женщины, подъ ред. и съ предисловіемъ *Г. Е. Благосвѣтлова*. Спб. 1869, 3 изд. 1882.

Тоже съ предисловіемъ *Ник. Михайловскаго* и приложеніемъ писемъ О. Конта къ Миллю по женскому вопросу. Спб. 1869.

Тоже подъ ред. *Марка Вовчка*. Спб. 1870.

Тоже, перев. Ляляной. Спб. 1890.

О. Контъ и позитивизмъ, въ книгѣ «Льюисъ и Милль, О. Контъ и положительная философія». Спб. 1867.

Система логики, съ 5-го лондонскаго изданія, переведено подъ редакціей и съ примѣчаніями *П. Л. Лаврова Ф. Резенеромъ,* 2 т.т. Спб. 1865 — 1867.

Есть новое изданіе 1896.

Обзоръ философіи сэръ Вильяма Гамильтона и главныхъ философскихъ вопросовъ, обсужденныхъ въ его твореніяхъ, пер. *Н. Хмѣлевскаго*. Спб. 1869.

Утилитаризмъ. О свободѣ, пер. *А. Невѣдомскій*. Спб. 1806 — 69, 2 изд. 1882 (съ приложеніемъ очерка жизни и дѣятельности Милля Е. Конради).

Автобіографія, пер. подъ редакціей *Г. Е. Благосвѣтлова*. Спб 1874.

Сельская община на востокѣ и на западѣ, Всем. Трудъ, 1872, 1, стр. 178 — 193.

Англія и Ирландія, пер. *И. В.* и *М. Б.* Харьковъ, 1873.

Размышленія о представительномъ правленіи, 2 кн. Спб. 1863—64.

Основанія политической экономіи съ нѣкоторыми изъ ихъ приложеній къ общественной философіи, пер. *Н. Чернышевскаго*, дополненный замѣчаніями переводчики, т. I. Спб. 1860 (въ приложеніи къ Современнику, 1860); полное изданіе *А. Н. Пыпина*, 2 т.т. Спб. 1865, 2 изд. 1874.

М. И. Владиславлевъ, Д. С. Милль, Ж. М. Н. Пр., ч. 175, стр. 111—151 (по поводу автобіографіи).

В. Т., Д. С. Милль, ого жизнь и труды, Дѣло 1873, 10, стр. 1—24.

Э. В., Жизнь Дж. Стюарта Милля, Сѣв. Вѣст. 1889, 3, стр 195—222; 4, стр. 129—148; 5, стр. 73—101.

Брандесъ, Милль, характеристика, Сѣв. Вѣст. 1887, 8.

П. И. В (ейнбергъ), Милль и Ренанъ въ характеристикѣ Брандеса, От. Зап. 1882, 2, стр. 438—456; 3, стр. 225—250.

Владовъ, Д. С. Милль, Крит. Обозр. 1879, № 24, стр. 14—29.

Ю. Россель, Д. С. Милль и его школа, В. Евр. 1874, 5 — 8, 10, 12.

П. П—въ, Мысли Д. С. Милля о позитивной философіи Конта, От. Зап. 1865, 7 и 9.

П. К. Щебальскій, Милль о женщинахъ, Рос. Вѣс. 1870, 5, стр. 327—353.

А. Ѳ. Гусевъ, Д. С. Милль, какъ моралистъ, Прав. Обозр. 1875, 1, 3, 8, 9; 1876, 6 и 8.

А. К. Волковъ, Три опыта о религіи Милля, Прав. Соб. 1879, 3, 5, 7 и 12.

О. Городцевъ, Религіозно-философскія воззрѣнія Д. С. Милля и ихъ отношеніе къ христіанству. Спб. 1881.

Н. Н. Рождественскій, О значеніи Д. С. Милля въ ряду современныхъ экономистовъ.

Н. Буше, Д. С. Милль, какъ экономистъ, Ж. М. Н. Пр., ч. 140, стр. 1—100.

Спенсеръ.

Готовится къ печати полное собраніе сочиненій подъ редакціей г. Рубакина въ 8 томахъ.

Спенсеръ, Классификація наукъ со статьею о причинахъ разногласія съ философіею Конта. Спб. 1866.

Собраніе сочиненій, выпуски 1—5, 7—10. Спб. 1866 — 1867.

Изученіе соціологіи, пер. подъ ред. *И. А. Гольдсмита,* 2 т.т. Соб. 1874—75.

Соціологія какъ предметъ изученія пер. съ послѣдняго англійскаго (1889) изд. Спб. 1896.

Основанія біологіи, подъ ред. А. Я. Герда, 2 т.т. Спб. 1870.

Описательная соціологія или группы соціологическихъ фактовъ, Англія, подъ ред. *И. В. Лучицкаго.* Кіевъ, 1878.

Основанія психологіи, 4 т.т. Спб. 1876.

Основанія соціологіи, 2 т.т. Спб. 1876.

Начала соціологіи (обрядовыя учрежденія), пер. подъ ред. *И. В. Лучицкаго.* Кіевъ, 1880.

Основанія науки о нравственности. Спб. 1880.

Научныя основанія нравственности. Спб. 1896 (съ послѣдняго 1892) англ. изд.

Тоже: Данныя науки о нравственности. Спб. 1880, изд. „Мысли“.

Физіологія смѣха. Спб. 1881.

Развитіе политическихъ учрежденій. Спб. 1882.

Грядущее рабство. Спб. 1884.

Воспитаніе умственное, нравственное и физическое. Спб. 1877, 3 изд. 1880; пер. *Е. Сысоевой.* Спб. 1881, 3 изд. 1889.

Основныя начала, пер. *Л. Алексѣевъ.* Кіевъ 1886.

Г. Спенсеръ, О происхожденіи музыки, Русск. Богатство 1891, 1, стр. 47—70.

Наше воспитаніе, какъ препятствіе къ правильному пониманію общественныхъ явленій, Знаніе, 1874, 1.

Значеніе сословныхъ предразсудковъ, Знаніе, 1874, 3.

Вліяніе догматическихъ воззрѣній, Знаніе 1874, 4.

Душевныя движенія первобытнаго человѣка, Знаніе 1875, 2.

Сравнительная психологія человѣка (программа), Знаніе, 1876, 4.

Обрядовое правительство, О. З. 1877, 12: 1878, 1—4; 6, 7, 11.

Развитіе и разложеніе, Совр. Об. 1868, 1, стр. 55—66.

Грядущее рабство, Рус. Бог. 1884, 9.

О нравственномъ воспитаніи. Изд. Международной библіотеки 1895.

Говардъ Коллинсъ, Философія Герберта Спенсера въ сокращенномъ изложеніи, съ предисловіемъ Г. Спенсера, пер. съ англ. *П. М. Мокіевскаго,* съ прибавленіемъ сочиненія Г. Спенсера „Справедливость“ въ сокращенномъ изложеніи переводчика. (Популярно-научная библіотека Ф. Павленкова). Спб. 1892.

Афоризмы изъ сочиненій, извлечены и приведены въ систему Юліей Реймондъ Гинджеллъ. Пер. подъ ред. Вл. Соловьева. Спб. 1896.

О душѣ и доводы противъ соціализма въ краткомъ изложеніи Любомудрова. Самара 1896.

Всеобщее превращеніе въ краткомъ изложеніи Любомудрова. Самара, 1896.

С., Справедливо-ли считать Спенсера примирителемъ науки и религіи? Вѣра и Разумъ 1892, № 121—146; № 5, 180—196.

Е. де-Роберти, О монизмѣ Герберта Спенсера, Южный сборникъ въ пользу пострадавшихъ отъ неурожая. Одесса, 1892, отд. II, стр. 161—172.

Миртовъ, (Лавровъ), Гербертъ Спенсеръ и его опыты, Жен. Вѣс. 1867, № 6, стр. 20—71.

Н. К. Михайловскій, Что такое счастье? (По поводу соціальной статики), От. Зап. 1872, 3, 255—292; 4, 541—574.

Н. К. Михайловскій, Что такое прогрессъ? (По поводу сочиненій Спенсера), От. Зап. 1899, 2, стр. 225—280; 9, стр. 1—5; 11, стр. 1 — 39, а также сочиненія т. IV' изд. 2-е. Спб. 1888, стр. 1—187. Новое изданіе „Русскаго Богатства“.

Н. Языковъ, Психологія счастья (по поводу Основныхъ началъ психологіи). Дѣло 1877, 5.

И. Мечниковъ, Задачи современной біологіи (по поводу основаній біологіи), Вѣст. Евр. 1871, 4, стр. 742—780.

А. Н., Изслѣдованіе о первобытномъ человѣчествѣ (по поводу основаній соціологіи). Вѣст. Евр. 1876, 10.

В. Ленскій, Послѣднее слово буржуазной философіи. Слово 1878, 12. По поводу той же книги.

П. Линицкій, Религія и нравственность (по поводу книгъ Чичерина и Спенсера). Труды кіевской духов. акад. 1881, 10, стр 113—180.

Н. Г. Дебольскій, Психологія Герберта Спенсера. Пед. Сборн. 1874, 6, 9—12.

А. Гусевъ, Разборъ возраженій Спенсера и его единомышленниковъ противъ ученія о Богѣ, какъ личномъ существѣ. Казань. 1896.

Джевонсъ.

Стэнли Джевонсъ, Основы наукъ, трактатъ о логикѣ и научномъ методѣ, пер. *М. А. Антоновичъ*. Спб. 1881.

Элементарный учебникъ логики дедуктивной и индуктивной съ вопросами и примѣрами. пер. *М. А. Антоновичъ*. Спб. 1881.

Къ вопросу о законахъ мысли. Рус. Бог. 1883, 4, стр. 196—215.

Тоже пер. А. Буйницкаго. Спб. 1894.

Тоже пер. М. А. Лазаревой. 2-е изд. М. 1890.

Этюды, пер. подъ ред. *П. Н. Ткачева*. Спб. 1867.

Сюлли.

Джемсъ Селли, Основныя начала психологіи и ея примѣненія къ воспитанію, пер. *М. Ш.* Спб. 1888.

Уэвель.

В. Уэвель, Исторія индуктивныхъ наукъ отъ древнѣйшаго и до настоящаго времени, 3 т.т., перевели съ 3-го изд. *М. А. Антоновичъ* и *А. Н. Пыпинъ*, съ примѣч. и біографическими приложеніями, составленными по нѣм. изданію Литрова. Спб. 1867.

Имерсонъ.

У. Эмерсона, Образцы американской литературы, пер. съ англ. *Е. Ладыженская*, 2 ч.ч. Спб. 1868.

Ральфъ Уальдъ Эмерсонъ, Литер. Прибавл. къ Гражданину. 1885, кн. 9.

Кьеркегаардъ.

П. Г. Афоризмы эстетика, изъ сочиненія „Одно изъ двухъ" Серена Киркегора, пер. съ дат. съ предисл. изъ Брандеса, Сѣв. Вѣст. 1888, 6, стр. 104—127.

Свящ. *Т. Буткевичъ*, Датскій философъ Серенъ-Киркегоръ, какъ проповѣдникъ этическихъ началъ въ развитіи личности, Вѣр. и Раз. 1886, № 16, стр. 182—225; № 21, стр. 497—522.

Гефдингъ.

Г. Гефдингъ, Очерки психологіи, основанной на опытѣ, пер. съ нѣм. Изд. журн. „Вопр. Фил. и Псих." 1892, 2 изд. 1895.

Современная нѣмецкая философія.

М. И. Владиславлевъ, Современныя направленія въ наукѣ о душѣ. Спб. 1866.

М. И. Каринскій, Критическій обзоръ послѣдняго періода германской философіи. Спб. 1873.

П. А. Милославскій, Типы современной философской мысли Германіи, очерки изъ путешествія за границу. Казань 1878.

П. П. Соколовъ, Философія въ современной Германіи, Прав. Об. 1890, 2, стр. 276—301, 3, стр. 445—467; 4, стр. 612—640.

Ноленъ, Монизмъ въ современной Германіи, Рус. Бог. 1883 1—4.

П. Л. Лавровъ, Современные германскіе теисты, Русск. Сл. 1859, 7.

А. И. Введенскій, Философія въ современной Германіи, рядъ статей въ Богословскомъ Вѣстникѣ 1892 и 1894.

Куно Фишеръ.

Куно Фишеръ, Исторія новой философіи, тт. 1 — VI, перев. Н. Страхова. 1862—1864.

Фр. Бэконъ Веруламскій. Реальная философія и ея вѣкъ, пер. *Н. Н. Страхова*. Спб. 1867, 2 изд. 1870.

Штраусъ.

Д. Штраусъ, Людвигъ Спиттлеръ, этюдъ, Совр. 1862, стран. 1—26.

Докторъ Штраусъ и его исповѣдь, Рус. Вѣс. 1873. 11, стр. 291—324 (изъ Edinburgh Review).

Н. К. Михайловскій, Идеализмъ, идолопоклонство и реализмъ, От. Зап. 1873, 12, стр. 240—274.

К. К. Арсеньевъ, Д. Ф. Штраусъ, Вѣст. Евр. 1878, 9 и 10.

А. Г. Д. Штраусъ (Письма о нѣмец. богословіи, школа историко-критическая). Прав. Соб. 1882, 5, стр. 3—35.

И. Милославскій, По поводу народнаго изд. Leben Jesu Штрауса въ Германіи и Франціи, Прав. Соб, 1876, т. 1.

Фейербахъ.

Н. Н. Страховъ, Фейербахъ, въ сборникѣ „Борьба съ западомъ въ нашей литературѣ“, книжка 2-я, Соб. 1883, стр. 60—109.

А. Г. Фейербахъ, и его послѣдователи (Письма о нѣмецкомъ богословіи, школа атеистическая), Прав. Соб. 1883, 2, стр. 139—160.

П. Я. Свѣтловъ, Ученіе Фейербаха о сущности и происхожденіи религіи, Вѣра и Раз. 1885, № 12, 14 и 15.

А. Шугаевскій, Публичныя лекціи Фейербаха о религіи, тамъ же 1886, № 21, стр. 449—475.

Карьеръ.

Карьеръ, Искусство въ связи съ общимъ развитіемъ культуры, 4 т.т., пер. *Е. Коршъ*. М. 1874.

Ульрици.

Ульрици, Богъ и природа. Спб. 1874.

Его же, Душа человѣка и отношеніе къ тѣлу, по ученію современнаго естествознанія, пер. *М. И. Митропольскій*, Прав. Соб., 1879, 7, стр. 260—290; 8, стр. 393—442. (Изъ 2 изд. Gott und Mensch).

Его же, Нравственная природа человѣка, пер. *В. И. Голубинскій*, Прав. Соб. 1877, 6, 7, 8, 11 и 12.

Н. Дебольскій, Замѣтка о Gott und der Mensch, Пед. Сборн. 1876, 2, стр. 188—191.

Фихте.

А. Волынскій, Профессоры философіи въ современной Германіи, Фихте младшій.

Ѳ. Ѳ. Гусевъ, Теистическая тенденція въ психологіи Фихте младшаго и Ульрици, Труды Кіев. дух. ак. 1874, 1, стр. 24—69; 2, стр. 137—188.

А. Дружининъ, Ученіе Фихте младшаго о воскресеніи и явленіи Христа, Вѣра и Разумъ. 1884, № 13 и 14.

К. Фохтъ.

К. Фохтъ, Естественная исторія мірозданія, пер. и доп. примѣчаніями *А. Пальховскій*. М. 1863.

Физіологическія письма, перевели съ 3-хъ изд. *Н. Бабкинъ* и *С. Ламанскій*, вып. 1. Спб. 1863.

Человѣкъ, мѣсто его въ мірозданіи и исторіи земли, пер. д-ра *Каншина*. Спб. 1864 (есть и другой переводъ).

Зоологическіе очерки или старое и новое изъ жизни людей и животныхъ, пер. подъ ред. *В. Ковалевскаго*, т. 1. Спб. 1864.

Руководство къ геологіи, пер. съ доп. под. ред. *А. Кормилова*. Спб. 1865.

Чтенія о полезныхъ и вредныхъ животныхъ. Спа. 1865.

Море, Рус. Сл. 1865, 6, стр. 81—112; 4, стр. 21—50.

Періодъ сѣвернаго оленя въ средней Европѣ, Дѣло. 1866, 2, стр. 36—62.

Объ органической жизни, Рус. Бог. 1884, 1.

Молешоттъ.

Ученіе о пищѣ, общепонятно изложенное *Я. Молешоттомъ*, пер. съ примѣчаніями *А. Пальховскаго*. М. 1863.

Круговоротъ жизни, физіологическіе отвѣты на «Письма о химіи» Ю. Либиха, пер. подъ ред. *Щелкова*. Харьковъ, 1866.

Естествознаніе и медицина. Спб. 1865.

Причины и дѣйствія въ ученіи о жизни, пер. *В. Святловскій*. М. 1868.

Физіологическая лекція, пер. подъ ред. *Д. Саранчова*. Спб 1868.

Бюхнеръ.

Л. Бюхнеръ, Физіологическія картины, пер. *С. А. Усовъ*, Москва, 1862.

Прогрессъ въ природѣ, Рус. Бог. 1885, 2.

В. Г. Рождественскій, Матеріализмъ Бюхнера, Христ. Чтеніе. 1868, 3, 4, 7, 8. 10—12.

Тренделенбургъ.

Транделенбургъ, Логическія изслѣдованія, 2 л. М. 1868.

Тейхмюллеръ.

А. А. Козловъ, Густавъ Тейхмюллеръ. Вопр. фил. и псих. 1894, № 4, 523—536, № 5, 661—681.

А. А. Козловъ, Теорія искусства съ точки зрѣнія Тейхмюллера. Вопр. фил. и псих. 1895, № 2, 178—189.

Лотце.

Лотце, Микрокосмъ, 3 т.т., пер. *Е. Корша*. М. 1870.

Основанія психологіи, съ примѣчаніями переводчика, Спб. 1884.

Основанія практической философіи, перевелъ *Огусъ*. Спб.

Изъ Лотце, Наслажденіе въ жизни трудъ. Эпоха, 1864, 10, стр. 47—76.

Я. Озе, Персонализмъ и проективизмъ въ метафизикѣ Лотце. Юрьевъ 1896. Первоначально въ „Ученыхъ Запискахъ Юрьевскаго Университета".

Гартманъ.

Гартманъ, Сущность міроваго процесса, или философіи безсознательнаго, изложеніе (въ видѣ сокращеннаго перевода) *А. А. Козлова*, 2 т.т. М. 1876.

Спиритизмъ, пер. *А. М. Бутлеровъ*, изд. А. Н. Аксакова. Спб. 1887.

Пессимизмъ и педагогика, переводъ съ рукописи *Вл. С. Соловьева*, Рус. Об. 1890, 1, стр. 171—194.

Вл. Соловьевъ, Кризисъ западной философіи, противъ позитивистовъ. М. 1874.

В. М. Н., По поводу новой брошюры Гартмана «Саморазложеніе христіанства и религія будущаго». Прав. Ощ. 1874, 4.

А. Г., Педагогическія идеи Э. Ф. Гартмана, Рус. Вѣс. 1876, 11, стр. 380—394.

Е. Каро, Пессимизмъ въ XIX в.: Леопарди, Шопенгауеръ, Гартманъ. М. 1883.

Джемса Сёлли, Пессимизмъ. Исторія и Критика, пер. *Вал. Яковенко*. Спб. 1893.

Н. Глубоковскій, Разборъ ученія Гартмана объ Абсолютномъ началѣ, какъ безсознательномъ, Вѣра Разумъ. 1888, № 20, 21 и 24.

А. Вечтомовъ, Ученіе Гартмана о бѣдственности человѣческой жизни и критика этого ученія. «Вѣра и Разумъ», 1893. № 1, 24—50, № 4, 124—158.

Дюрингъ.

А. А. Козловъ, Философія дѣйствительности, изложеніе философской системы Дюринга съ приложеніемъ критическаго обзора. Кіевъ 1878 (изъ Унив. Изв.).

Современная нравственно-политическая литература (утопія Ренана и теорія автономіи личности Дюринга), От. Зап. 1878, 8, стр. 363—327; 9, стр. 153—174.

А—н—, Современный новаторъ въ борьбѣ съ рутиной, Вѣст. Евр. 1882, 12, стр. 780—803 (по поводу автобіографіи Дюринга).

Волковъ, Сочиненія противъ пессимизма (Дюрингъ и Карьеръ), Прав. Соб. 1880, 11 и 12.

А. А. Козловъ, Современныя направленія въ философіи, Загран. Вѣст. 1881, т. 1.

Гагеманъ.

Г. Гагеманъ, Логика, пер. *В. Богоявленскій*. Кіевъ 1874 (первоначально въ Трудахъ кіев. дух. акад. 1874, 2 и 5).

Ланге.

Ф. А. Ланге, Психологія; умозрительная и опытная психологія; историческій очеркъ психологіи и ея значеніе для педагогіи, Педаг. Сбор. Спб. 1871, 2—4, 6—10.

Ф. А. Ланге, Исторія матеріализма и критика его значенія въ настоящее время, пер. съ 3-го нѣм. изд. *Н. Н. Страховъ*, 2 т.т. Спб. 1881—1883.

А. Введенскій, Необходимость преобразованія нравственно-религіозной жизни современнаго запада и общее направленіе, въ которомъ должно совершиться это преобразованіе, чтенія въ обш. люб. дух. просв., 1881, 1, стр. 38—64. (По поводу предыдущей книги).

Гельмгольцъ.

Гельмгольцъ, О взаимодѣйствіи силъ природы, публ. лекція. Совр. 1864, 4, стр. 449—476.

Послѣднія успѣхи теоріи зрѣнія, Космосъ, второе полугодіе, № 2, стр. 1—28; № 3, стр. 53—95; № 4, стр. 1—46.

Факты въ воспріятіи. Рѣчь, читанная въ день основанія берл. университета, 3-го Августа, 1878 г. проф. *Г. Гельмгольцемъ*. Спб. 1880.

О происхожденіи и значеніи геометрическихъ аксіомъ, Знаніе. 187, 8.

Объ основаніяхъ геометріи (переводъ статей *Гаусса*, *Бельтрама*, *Римана*, *Гельмгольца*, *Ли*, *Пуанкаре*, изд. къ столѣт. юбилею Лобачевскаго казанскимъ физико-математ. общ.). Казань, 1893, 9.

Силы природы въ ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, Космосъ. 1868, втор. полугодіе, № 6—7, стр. 19—111.

Популярныя рѣчи проф. Г. Гельмгольца. Переводъ слушательницъ высшихъ женскихъ курсовъ подъ редакціей. О. Д. Хвальсона и С. Я. Терешина, ч. I, 1896, ч. II, 1897.

Вундтъ.

В. Вундтъ, Душа человѣка и животныхъ, пер. *Е. Кемница*, 2 т.т. Спб. 1865.

Лекціи о душѣ человѣка и животныхъ. Переводъ д-ра П. Я. Розенбаха съ 45 рус. Спб. 1894.

Руководство къ физіологіи человѣка. М. 1867.

Физіологія языка. Спб. 1868. (=Современные вопросы антропологіи, вып. 4).

Исторія развитія ученій о веществѣ. Знаніе. 1876, 7.
Современныя задачи философіи, Знаніе. 1876, 10.
Основанія физіологической психологіи, пер. *В. Кандинскій*. М. 1880 (вторая половина переведена по 2 изд.).
Этика, изслѣдованіе фактовъ и законовъ нравственной жизни. Спб. 1887—1888 (печаталось въ приложеніи къ Рус. Бог.).
Логика математическихъ наукъ, Пед. Сбор. 1884, 6—12 (изложеніе взглядовъ Вундта, Сѣв. Вѣст. 1889, 5.
Душа и мозгъ. Изд. „Международной библіотеки“ 1895.
Индивидуализмъ и общество. Рѣчь. Спб. 1896.
Л. О (боленскій), Система философіи Вундта, Рус. Бог. 1889, 7—2.
А. Волынскій, Наука и философія, критическій обзоръ главнѣйшихъ произведеній В. Вундта, Сѣв. Вѣст. 1890, 1—5.
Г. Челпановъ, Общіе результаты психометрическихъ изслѣдованій лейпцигской психологической лабораторіи и ихъ значеніе для психологіи, Рус. Мысль. 1889, 8, стр. 159—189.
Я. Колубовскій, Психологическая лабораторія Вундта, Рус. Бог. 1890, 2, стр. 178—183; 3, стр. 138—143.
Л. Е. Оболенскій, Изложеніе системы философіи В. Вундта, Рус. Бог., 1889, 8—9.
С. Говоровъ, Основы морали В. Вундта, Вѣра и Разумъ. 1891, № 7, 295—308; № 9, 385—402; № 10, 416—436.
В. Вундтъ, Гипнотизмъ и внушеніе, пер. съ нѣм. Н. Колубовской, изд. жур. Воп. философіи и психологіи. 1893.
К. Н. Вентцель, Система философіи Вундта. (Вопросы философіи и психологіи. 1892, № 11).
Я. Колубовскій, Вундтъ о гипнотизмѣ и внушеніи. (Вопросы философіи и психологіи. 1892, № 14).

Дю-Буа Реймонъ.

Э. Дю-Буа Реймонъ, О предѣлахъ естествознанія, Прав. Об. 1878, 1, въ приложеніи и отдѣльно.
А. А. Козловъ, Размышленія, вызванныя неожиданнымъ голосомъ изъ области естествознанія, Вопросы философіи и психологіи. 1889, 1, стр. 51—82.

Паульсенъ.

Ф. Паульсенъ. Введеніе въ философію, Рус. пер., изд. моск. псих. общ. М. 1894.

Іодль.

Этика и политическая экономія. Пер. А. Острогорскаго. Спб. 1895.
Исторія этики въ новой философіи, т. I. Переводъ подъ ред. В. С. Соловьева. М. 1896.

Указатель собственныхъ именъ.

(Имена, встрѣчающіяся въ обоихъ перечняхъ, отмѣчены звѣздочкой).

Перечень излагаемыхъ философовъ.

Перечень цитируемыхъ писателей

(историковъ философіи, критиковъ, коментаторовъ, біографовъ, издателей, переводчиковъ и проч.).

Рекламъ, К. Красота и здоровье женщины. Съ атласомъ чертежей. Основы жизни и физическое воспитаніе женщины, отъ рожденія до глубокой старости, пер. съ нѣм. 8 д. Спб. (328). Ц. 1 р. 50 к.

Салмановъ. Убійца. Уголов. ром. изъ русскаго оконченнаго дѣла въ 3 част. съ прологомъ и эпилогомъ. 8 д. Спб. 70. (328 стр.). Ц. 1 р. 25 к.

Сафоновъ, С. Стихотворенія. (1892 — 1893). 8 д. Спб. 93. Ц. 75 к.

Соколовъ, А. Безкровное убійство. Романъ въ 2-хъ частяхъ. Изд. 2-е 8 л. Спб. 86. Ц. 1 р.

Спенсеръ, Г. Соціологія какъ предметъ изученія. Перев. съ послѣд. (1889 г.) англ. изд. Съ примѣч. и вступительн. очеркомъ. 8 д. Спб. 1896. Ц. 2 р.

Спенсеръ. Г. Научныя основанія нравственности. Въ трехъ частяхъ. Ч. I. Данныя науки о нравственности. Ч. II. Индукція этики. Ч. III. Этика индивидуальной жизни. Пер. съ послѣд. (1892 г.) англійск. изд. Съ примѣч. и вступит. статьей. 8 д. Спб. 1896 г. Ц. 2 р. 50 к.

Старчевскій, А. *Русскій Мэццофанти.* Руководство какъ научиться говорить на иностранномъ языкѣ въ двѣ—три недѣли составлен. для языковъ: Французскаго, Нѣмецкаго, Англійскаго, Итальянскаго и Испанскаго. Съ прилож. словарей: 1) Съ русскаго на всѣ эти языки и 2) Съ каждаго изъ этихъ языковъ на русскій. Каждый словарь заключаетъ до 3000 самыхъ употребительныхъ въ разговорѣ словъ. Изд. 3-е, исправлен. и дополн. 8 д. Спб. 90. Ц. 1 р. 50 к.

Стахѣевъ, Д. Повѣсти и разсказы. 8 д. Спб. 92 (392 стр.). Ц. 1 р. 50 к.
Содержаніе: 1) Обновленный храмъ.—2) Недѣля страстей.—3) Пустынножитель (Повѣсть о книгахъ и книжникахъ).— 4) Нищета.

Толстой, Л. Н. Хозяинъ и работникъ. 8 д. л. Спб. 94. (Изд. журнала «Земля» № 1). Ц. 20 к.

Умановъ - Каплуновскій. «Славянская муза» (Сборникъ). Переводы и подражанія. 8 д. Спб. 92. Ц. 1 р. 25 к. (Допущена къ пріобр. въ учен. библ. стар. возр. и въ безп. читальни).
Содержаніе Сборника: Чешскіе, Словенскіе, Сербско-Хорватскіе и Болгарскіе поэты. Народныя славянскія пѣсни. Подражанія Русской народной поэзіи: великорусс., бѣлорусс. и малорусс. и пр.

Уолэссъ, А. Естественный подборъ. Перев. подъ ред. Вагнера. Съ примѣч. и дополнен. статьей; съ портретомъ Уолэсса и біографіей; статьями и извлеч. изъ сочинен. Проф. Вейсмана. Съ политипаж. и 4-мя хромолит. табл. 8 д. Спб. 78. Ц. 3 р.

Успенскій, Гл. Люди и нравы современной деревни. Разсказы: 1) Въ степи. 2) Въ Сѣверной полосѣ. 2 тома. 8 д. М. 80. Ц. 1 р.

Фурнье, А. Сифилисъ мозга. Пер. подъ ред. Профес. Тарновскаго. 8 д. Спб. 82. Ц. 1 р. 50 к.

Шашковъ. С. С. Историческіе очерки. 8 д. Спб. 75. Ц. 2 р.

Шашковъ, С. С. Историческіе этюды. 2 тома. 8 д. Спб. 72. Ц. 2 р. 50 к.

Шпильгагенъ, Фр. Загадочныя натуры Романъ. Пер. съ нѣм. Шелгунова. Изд. 4-е, исправ. и дополненное. 8 д. Спб. 93. Ц. 2 р. 50 к.

Его же. Изъ мрака къ свѣту. Ром. въ 4 ч. Изд. 3-е (Продол. «Загадочныхъ натуръ»). 8 д. Спб. 75. Ц. 2 р.

Его же. Фонъ-Гогенштейны (Два поколѣнія), въ 4 час. Изд. 4-е, 2 тома. 8 д. Спб. 84. Ц. 3 р.

Его же. Молотъ и наковальня. Въ 3 ч. Изд. 3-е 8 д. Спб. 91. Ц. 3 р.

Его же. Впередъ. Въ 2 ч. Изд. 2-е. 8 д. Спб. 87. Ц. 2 р. 50 к.

Его же. Нѣмецкіе піонеры. Изд. 2-е. 8 д. Спб. Ц. 1 р.

Элліотъ, Дж. Въ тихомъ омутѣ — буря (Мильдмарчъ). Романъ въ 8 книгахъ, пер. съ англійскаго 8 д. Спб. 73. (800 стр.) Ц. 3 р.

Эркманъ-Шатріанъ. Исторія плебисцита. Разсказъ. Пер. съ франц. 8 д. Спб. 72. Ц. 1 р.

Ядринцевъ. Русская община въ тюрьмѣ и ссылкѣ. Изслѣдованія и наблюденія надъ жизнью тюремныхъ, ссыльныхъ и бродяжескихъ обществъ. Историческій очеркъ Сибирской ссылки и пр. 8 д. Спб. 72. Ц. 2 р. 50 к.

Лица, выписывающія непосредственно отъ книгопродавца И. П. Перевозникова, С.-Петербургъ, Вознесенскій просп., д. 13 — 2 (уг. Офицерской) **за пересылку не платятъ.**

Дозв. ценз. Спб. 24 Апрѣля 1897 г. Типографія А. Якобсона, Насл. В. О., 7 л., 4.